





الجامع الأزهر  
كلية الشريعة الإسلامية

## مقارنة المذاهب

في الفقه

---

مجلد

الاستاذين

الشيخ محمود محمد شلتوت و الشيخ محمد علي السابسي  
الدرسين في الكلية

---

سنة ١٣٥٥ هـ ١٩٣٦ م

---

مطبعة وادبي الملوكت  
بأول شارع اليرموقي بالخليج



Princeton University Library



32101 074330869



Shaltut, Mahmud

الجامع الأزهر  
كلية الشريعة الإسلامية

Muqārat al-madhāhib

## مقارنة المذاهب

في الفقه

---

عمل

الاستاذين

الشيخ محمود محمد شلتوت و الشيخ محمد علي السابح  
المدرسين في الكلية

---

سنة ١٣٥٥ هـ - ١٩٣٦ م

---

مطبعة وادي الملوك  
بأول شارع البرموني بالخليج

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

2274  
875154  
366  
1936

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على سيدنا محمد . بمشيئة الله بشرع  
كافل لسعادة الخلق في الدنيا والآخرة

وبعد فهذا نوع جديد من دراسة الفقه . أساسه أن توضع المسألة ويذكر  
حكمها في كل مذهب من المذاهب . ثم تعرض أدلة المذاهب . وجهات النظر  
التي كانت منشأ اختلاف الأئمة في الحكم . ثم تناقش الأدلة من جميع الجوانب  
المتصلة بأخذ الحكم منها . ثم يتخذ المدرس من نفسه حكماً عدلاً مجرد نفسه  
من المذهبية التي ألفها ، لا يلتفتي غير الوصول إلى الحق . فيخلص من تلك  
المنافشات بالرأي الذي يستقيم لديه دليله . وتوضح وجهته . وإذا كان المدرس  
ممن يسايرون العاطفة المذهبية ويخضعون لها فإنه لا يستطيع أن يقف موقف  
الحكم العدل من هذه المذاهب . وجدير به ألا يمد عينيه إلى هذا النوع من  
الدراسة . فقد أجمع العلماء على أن القاضي لا يقضي لمن يبادل عاطفته صداقه  
أو قرابة ولا على من بينه وبينه عاطفة بغض أو عداوة .

## قائمة المقارنة

قد يقال إن هذا النوع من دراسة الفقه ليس له فيما نرى فائدة عملية  
لا بالنظر إلى الأفراد في عبادتهم ومعاملاتهم . ولا بالنظر إلى الأمة في الحكم  
والتقاضي . أما الأول فلأن العلماء قرروا : أن من قلد مذهباً ليس له أن ينتقل



إلى غيره ، وقد جاء في فروع باب التقرير من كتاب الدر المختار ( أرسل  
إلى مذهب الشافعي يقرر ) وقرروا : أن ليس للإنسان إذا قلده مذهبا معينا  
ولا بد أن يقلد - أن يقلد غيره في بعض الوقائع إلا بشروط ، وقرروا : أن  
ليس للمتأخر أن يبحث أو يرجع فيما بحثه المتقدم أو رجحه وإنما عليه أن  
يتبع ، وإذا كان هذا هو ما قرره العلماء ، فالعمل بنتيجة المقارنة قد يلزمه انتقال  
المقارن إلى غير مذهبه . أو تقليده جملة مذاهب في مسائل مختلفة فلا يكون  
مقلدا لمذهب معين ، بل قد يلزمه تقليد غير الأئمة الأربعة . ونص العلماء على  
أنه لا يجوز تقليد غيرهم لأنهم هم الذين عرفت لنا مذاهبهم ونقلت إلينا نقلا  
يوجب الطمأنينة والوثوق بأها مذاهبهم . وقد يلزمه العمل بأراء مختلفة  
لأجزاء عبادة واحدة يتكون منها حقيقة لم يقل بها إمام وذلك بأن يظهر  
للمقارن رجحان قول الشافعي في مسح الرأس . وقول الحنفي في اللبس ،  
ورجحان القول بعدم نقض الوضوء بالتحقة في الصلاة . فهذا الوضوء غير  
صحيح على مذهب المالكية لعدم مسح كل الرأس ولا على مذهب الحنفية  
لعدم مسح الربع أو للتحقة . ولا على مذهب الشافعي للبس . فالمقارن أما أن  
يعمل بنتيجة بحثه فيصل إلى هذا الوضوء فيكون ملتفقا لحقيقة لم يقل بها أحد  
وقد نص العلماء على : أن الحكم الملتقى باطل بالإجماع . وإما ألا يعمل بنتيجة  
بحثه فلا يصل إلى هذا الوضوء مع اعتقاده صحته فظل المقارنة بحثا نظريا لا يتصل  
بفائدة الفقه وهي العمل بالأحكام . هذا بالنظر إلى الأفراد . أما بالنظر إلى  
الحكم والتقاضي فلأن القضاة لهم مذاهب معينة وقد نص الفقهاء على أن ليس  
للقاضي أن يحكم بخلاف مذهبه . بل ولا بالقول الذي قيل عنه في مذهبه :  
لأنه مرجوح . وبذلك لا يستطيع القاضي أن يحكم في حادثة بخلاف مذهبه

الذي ولي به القضاء معها كان مذهبه في نظره من الضعف ومهما كان غيره في نظره من القوة . فلا فائدة للمقارنة في هذا الجانب أيضاً .

الجواب - أن هذا الاعتراض مبنى كما تري على مقالات وضعها المتأخرون حينما تحكمت فيهم روح اختلاف وملكتهم العصبية المذهبية فراحوا يضعون من القوانين ما يمنع الناس من الخروج عن مذاهبهم وانتقلت المذاهب بهذا الوضع عن أن تكون أفعالها ما يصح أن تناقش فترد أو تقبل إلى التزامات دينية لا يجوز لمن نشأ فيها أن يخالفها أو يعتق غيرها . وحرّموا بذلك النظر في كتاب الله وسنة رسوله . أو حرّموا العمل بشرة النظر فيهما ونشأ عن ذلك أن قُتِرَ المهم ووقف الفقه الاسلامي واشتغل علماء المذاهب بالانتصارات المذهبية واختصار المطولات وشرح المختصرات وهكذا حرّم الناس الفقه وحرّموا ما مكّه الفقه . وقد وصف الشيخ عز الدين بن عبد السلام موقف هؤلاء المتأخرين فقال ( ومن المعجب العجيب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف ما أخذ امامه بحيث لا يجد لضعفه مدقماً وهو مع ذلك يقلده فيه ويترك من شهد الكتاب والسنة ويتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة فضلاً عن مقلده ) ثم قال لم يرل الناس يسألون من اتفق من العلماء من غير تقييد بمذهب ولا إنكار على أحد من السائلين إلى أن ظهرت هذه المذاهب وتمعنوا بها من المقلدين فإن أحدهم يتبع امامه مع بعد مذهبه عن الأدلة مقلداً له فيما قال كأنه نبي أرسل وهذا نأى عن الحق وبعد عن الصواب لا يرضى به أحد من ذوي الآلباب ) وقال الامام أبو شامة ( ينبغي لمن اشتغل بالفقه ألا يقتصر على مذهب امام ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحككة وذلك سهل عليه اذا حصل العلوم المتقدمة

( وسائل الاجتهاد ) وليحسب التعصب والظن في طرائق الخلاف المتأخرة  
فإنها للزمن مضية واهفوة مكذرة فقد صح عن الشافعي أنه نهى عن تقليده  
وتقليد غيره قال صاحبه المرنى في أول محضره ( حصرت هذا من علم  
الشافعي ومن معنى قوله لأقربه على من راد مع اعلاميه نهيه عن تقليده وتقليد  
غيره لينظر فيه لدينه ويحتاط لسمه )

ان واحب المسلم اذا تعدر عليه أن يسأل الأحكام من ذلك ان يسأل أهل  
الذكر وليس عليه أن يأنزم مذهباً معيناً إذ لا واجب إلا ما أوحى الله ورسوله  
ولم يوجب الله ولا رسوله على أحد من الناس أن يذهب بذهب رجل من  
الامة . قال شارح مسلم الثبوت ( وبإيجابه شريع شرع جديد ) ثم قال ولك  
أن تستدل عليه بأن اختلاف العلماء رحمة بالناس وترفيه في حق الحق  
فلو أزم العمل بذهب معين كان هذا قمة وشدة وأما اشتراطهم في جوار  
تقليد غير المذهب . عدم تتبع الرخص . فقد قال السكالك فيه . ( لا يتم من تتبع  
رخص المذاهب مانع شرعي إذ لا لسان ان يملك الأحف عليه إذا كان له إليه  
سبيل . وقال أيضاً وأما لب أن هذه الرامات منهم لكف الناس عن تتبع الرخص  
وأنا لا أدرى ما يمنع هذا من العقل والسمع وكون الانسان يتبع ما هو أحف  
على نفسه من قول مجتهد مسوع له الاجتهاد ماعمت من الشرع ذمه عليه  
وأما منعهم التقليد اذا أدى الى مجموع لم يقل به أحد . فقد قال السكالك  
فيه ( قول متأخر )

أما القادر على النظر فواجبه أن ينظر وأن يعمل بمنصبي طره ولا يذمه  
تحصيل ما قلنا في شروط الاجتهاد بالنسبة الى جميع أبواب الفقه وأحكامه  
بل يكفي للاجتهاد في مسألة أن يحصل وسائل الاجتهاد فيها فقد قرر علماء



الدينية . وقد صارت بذلك مادة من مواد الدراسة المقررة على السنة الرابعة في كلية الشريعة الإسلامية

وقد تألفت في هذه الأيام لجنة تحت رئاسة فضيلته لدنظر في قانون الأحوال الشخصية على ما تقتضي به المصلحة من غير تفيد بذهب من المذاهب الأربعة وقد ألقى فضيلته في أول جلسة من جلساتها كلمة تضمنت لزوم تحرير ودم الفقيه وأرجع إليها أن شئت في صنف ١٥ شوال من سنة ١٣٥٥ هـ

وقد وصفا هذه مذكرات موضوعاتها حسب المصحح الجديد لدى وضع للمقارنة في هذا العام سنة ١٣٥٥ هـ وبالله أن يوفق رحل الأهرار لخدمة الدين والرجوع بموهمه إلى سيرتها الأولى .

\*\*\*

ومن المفيد ونحن على أن هذا الفن أن يوحى باطلا ب . قول في أسباب اختلاف الأئمة ليبين لهم أنه ممن إمام إلا بدل ويستطيع من جهود في سبيل الوصول إلى الحكم الذي رآه في المسألة وأنهم مع اختلافهم مجمعون على أن الأصل الذي لا يعمل عنه والذي يقتضي على كل ما سواه . هو كتاب الله وسنة رسوله

أما اختلافهم فنشأ من أسباب وراء هذا يستطيع حصرها فيما يأتي أولا — اختلاف معاني الألفاظ . وهو باب واسع شأ من عراية لألفاظ واشتراكها وترددها بين الحقيقة والمجاز واختلاف تعرف في معنى المفرد .

ثانيا — الرواية . وذلك بأن يصل الحديث إلى أحدهم ولا يصل إلى غيره . أو يصل من طريقين لا تقوم به خجة مما يصل إلى آخر من طريق صحيح . أو يصل إليهما من طريق واحد ولكن يعتقد أحدهم أن في بعض

رواته صفا لا يعتد به غيره ، أو لا يراه مانعا من قبول الرواية . وهذا مبني على الاختلاف في طرق التعديل والتجريح . أو يصل ايهما من طريق متفق عليه غير أن أحدهم يشترط في العمل بمثله شروطا لا يشترطها الآخر وذلك كما في المرسـل والمنقطع .

ثالثا — مصادمة الدليل لأصل من الأصول المسلم بها عند أحدهم دون الآخر وذلك كقاعدة العام بخصوص ليس بحجة . والمفهوم ليس بحجة ، والزيادة على الكتاب نسخ انى غير ذلك من قواعد الأصول المختلف فيها . رابعا — التعارض والترجيح . وهو باب واسع اختلف فيه الأئـطار وكثر فيه الأحـذ والرد وهو يـساوـل دعوى النسخ وأدوايـن . ويدخل فيه القرب والبعد وخطأ والصواب

خامسا — القياس . وهو أوسع الأبواب اختلف من له شروطا وعلا . وللعمل شروطا ومسالك . وفي جميع أظـار معضمة وآراء متباينة . ولا يكاد الناظر في باب القياس يجد أصلا فيه متفقا عليه بين القائلين بحجتيه خصوصا بعد أن تناولـه المناهرون وأوسموا فيه من ضروب القول ومناحي التفكير

سادسا — أدلة . اختلفوا في صحة الاعتماد عليها . وذلك كالاستحسان . والمصالح المرسلة . وقول الصحابي والبراءة الأصلية . والاستدلال .

---

الى جملة هذه الأسباب يرجع اختلاف الأئمة في الأحكام الشرعية . وإن تقارن بين المذاهب في جريئات المسائل متى أدرك مدتها الخلاف ثم وقف على ماورد في المسألة وعرف دلالة الألفاظ وقدر روح التشريع

وكل هذا قد صار بفصل جهود المتقدمين في اللغة وحدث و سرار التشريع  
سهلا يسورا متى أدرك هذا و به دعوة الله يفسر في مشاركة مشمرة قد  
يكون من ورثها تقرب هوة خلاف أو ترجح الأقرب الى الحق و سأل  
الله أن يعصما من الزلل وأن يوفق الى ما يحب ويرضى .

### فرائض الوضوء

اتفق لأئمة على أن غسل الوجه واليدين والرجلين ومسح الرأس  
فرائض لا بد منها في تحقق الوضوء واحتفتوا بعد ذلك في موضعين .  
الأول في مقدار المفروض من مسح الرأس والثاني في فرضية  
أمر أخرى غير هذه الأربعة .

«الموضع الأول . مقدار المفروض في مسح الرأس»

ذهب المالكية إلى أن المفروض في مسح الرأس هو مسح السكك

وذهب الشافعية إلى أن المفروض فيه هو مسح العنق و شرة واحدة .

وقيل لا يحزى أقس من ثلاث شعرات .

وذهب الحنفية في رواية عتمدها المتأخرون إلى أن المفروض هو مسح

الربع . وفي أخرى عتمدها كثير من المتقدمين إلى أنه مقدار ثلاثة أصابع  
من أصابع اليد .

أما الحابلة فعدم روايتان إحداهما وهي أرجح الرويتين . توافق

مذهب المالكية والأخرى أن المفروض مقدار العنق .

### الأدلة

استدل المالكية بقوله تعالى «وامسحوا برؤوسكم» ووجه الاستدلال



أن الباء فيه إما أن تكون رائدة وإما أن تكون للالصاق وليس ثمة معنى ثالث يصح حملها عليه . وعلى كلا الاحتمالين فالتركيب يفيد مسح الكل . أما أنه ليس للباء معنى ثالث يصح حملها عليه فلأن أقرب ما يتصور فرضه بعد الزيادة والالصاق أن تكون لمبعض ، والتحقيق عند أهل اللغة أن التبيين ليس من معاني الباء . من رهب : من رعم أن الباء تعيد التبيين فقد جاء أهل اللغة بتأويله . وذكر الشوكاني أن سيدهويه أنكر أنها للتعيين في خمسة عشر موضعاً من كتابه .

ووجه إفادتها العموم على حتم : يادة أن التركيب بدونها واضح في إفادة العموم على نحو ما يذهب من قوله تعالى « فامسحوا بوجوهكم » الخ . فزيادة الباء في هذا التركيب عند نقول العموم المساعد منه وتدفع توهم أن الشارع كما خفف وصيغة الرأس من عس إلى مسح - يريد أن يحذف في مقدر المسوح أيضاً .

أما وجه إفادتها العموم على حتم الالصاق فهو أن الرأس حقيقة في الكل وإطلاقها على البعض غير ملائم إليه إلا بموجب فيكون المطلوب الصق المسح كل الرأس وهي في ذلك نظير قوله تعالى في التيمم « فامسحوا بوجوهكم » و« فامسحوا بوجوهكم » و« فامسحوا بوجوهكم » و« فامسحوا بوجوهكم » .

وعلى هذين الاحتمالين تكون الآية ظاهرة في إفادة مسح الكل ولا إجمال فيها حتى تحتاج إلى قدر من الإزالة - على احتمال الالصاق ليست ظاهرة في التعميم لأن الالصاق يصدق على البعض كما يصدق على الكل .

والجواب : أن احتمال الزيادة المنعوية وجوب التعميم لا يزال قائماً مع



احتمال هـ. لا لصاق وبذلك تكون الآية بمجمله يرجع في فهم المراد منها الى بيان لرسول ﷺ. وهذا يقول المالكية. أنه لم يصحح عن رسول الله ﷺ في حديث واحد أنه تقتصر على مسح بعض رأسه وبه يثبت أن المراد من الآية مسح جميع الرأس وهو المصلوب

واستدل الشافعية بالآية أيضاً ويثبتون الباء للالصاق وهو معنى لا يكاد يفارقها فتكون الآية من قبيل نعتق ويكون المطوب بها الصاق المسح بالرأس وهو يتحقق بمسح البعض كما يتحقق بمسح الكل شأن المطلق الذي يراد منه تحقيق انمايه في أي فرد من أفرادها

قالوا: ولو سلمنا احتمال زيادة الباء كانت الآية من قبيل لمجمل ويرجع في فهم المراد منها الى البيان وقد ثبت أنه ﷺ مسح «بعض» كما مسح الكل فقد جاء في مسلم من حديث حمزة بن شعبة أن النبي ﷺ توضأ ومسح على ناصيته وخفيه. وفي رواية «مسح بناصرته وعلى الحفين» وفي رواية ثالثة «مسح بناصرته وعلى العمة»

وجاء في رواية أبي داود عن أنس رضي الله عنه قال رأيت رسول الله ﷺ يتوضأ وعليه عمامة قطرية فأدخل يده تحت العمامة ومسح مقدم رأسه، وسكت عليه أبو داود.

وجاء في رواية البيهقي عن عطاء «أنه ﷺ توضأ بحسر العمامة ومسح مقدم رأسه» أو قال «بناصرته» وهذا الحديث - وإن كان مرسلًا والشافعي لا يعمل بالمراسيل - قد تقوى بالتصل قبله فصح الاحتجاج به عنده.

فهذه الأحاديث صريحة في جوار لاكتفاء مسح البعض وعلى هذا يتعين حمل الباء على الالصاق ويمتنع حملها على الزيادة

واستعمل الحمية الآية \* صا وقوا . أن الزبدة خلاف الأصل  
 ويتم الالصاق مراداً من ماء ويكون المطلوب الالصاق اليد بالرأس لأن  
 قوله تعالى « ومسحوا به » يدعى مفعولاً وهو آلة المسح التي هي اليد  
 ويكون تقدير الآية « مسحوا أيديكم بمسحة برؤوسكم » والقاعدة أن الماء  
 إذا دنت على المسحوق فتصت استيعاب الآلة كما أنها إذا دخلت على  
 الآلة اقتصت استيعاب المسحوق . تقول مسحت رأس اليتيم يدي فيهم  
 تعميم لرأس المسح . وتقول مسحت يدي برأس اليتيم فيهم تعميم اليد  
 بالمسح . والآية من قبل التي فتقضى تعميم اليد بالمسح . قالوا :  
 واستيعاب اليد بمسحة الرأس لا يستغرق علباً سوى الرمح فتعين مراداً  
 من الآية وهو المطلوب

ولهم أن يسموا احتمال زيادة الماء ويمولوا . إن الآية على هذا  
 تكون محتمة لأن احتمال الزيادة واحتمال الالصاق قائمان فيها على السواء  
 وقد ثبت الأحاديث الواردة في الباب أن المطلوب هو الالصاق وأنه  
 الالصاق محصور في مقدار الناصية ما فوقها لأنه عليه السلام لم يلتزم مسح  
 الكل كما لم يمسح ثفن من الناصية أو مقدم الرأس والناصية ومقدم الرأس  
 كلاهما يساوي لرح فيمكن هو المفروض .

\*\*\*

هذه مسائل لا تامة فيما ذهب إليه . ولناصر أن يمنع ناذي ذي يده  
 احتمال زيادة الماء في الآية لأن الماء إذا دار بين التأكيد والتأسيس كان  
 التأسيس حراً من التأكيد . ذلك يرجح حمل الآية على الالصاق والالصاق  
 لا يبعد أكثر من سبعة العمل إلى المفعول . فما كونه العمل متعلقاً بالكل

أو المعض فلا دلالة عليه . وقول الماسكية . إن الرأس حقيقة في الكل محاز في البعض لا ينفع في أن الاصاق يفيد العموم لأن الكلام إنما هو في الصاق المسح بالرأس ويكفي في صدقه حقيقة محرد وقوع لمسح عليها . وقد قال العلماء لو توقفت المباشرة الحقيقية على مباشرة الفعل بجميع المفعول قل وجود الحقائق بل يكاد يلحق بالعدم ٥٥ يرمي نحو حسرت يريد وأصرت عمراً بحار لعدم العموم . وتظايرهم بآية التيم غير صحيح لأن رسول ﷺ في التيم اتصل بيائماً بها فصرفها إلى التميم وحلها اليدين لا كسب فيه بمسح البعض عملاً بالقاعدة المعروفة في الاصاق الفعل بالمتعمول وعلى هذا فلا يكون في الآية إحتمال بل تكون من قسطن مطلق الذي يكفي فيه حصوله في فرد من أفرادها . ولما أن سلم صحة إحتمال الردة وأنه مساو لإحتمال الاصاق وأن الآية بذلك تكون محتملة يرجع في سائر الرسل والكل قولهم إن الرسول ﷺ لم يصح عنه أنه اقتصر على مسح البعض ممنوع من الأحاديث التي قدمناها في الاستدلال للشافعية ثابتة وهي صحيحة في عدم مسح الكل فلا يثبت مدعاهم من وجوب التميم .

ويرتجى على الحنفية في التوجيه لأول أن القاعدة التي ذكروها من أن الباء إذا دخلت على الممسوح اقتضت استيعاب الآية وادخلت على الآية اقتضت استيعاب الممسوح لا يعرف لها في اللغة أصل ولا شاهد في الاستعمال لأنك تقول مسحت يدي الحائط ولا يتوقف صدقه على استيعاب اليد كما تقول مسحت الحائط يدي ولا يتوقف صدقه بصاً على استيعاب الحائط ومثل ذلك كثير في الاستعمال الشائع المعروف والحق أن الأمر في مثل هذا يرجع إلى الأغراض والقرائن .

على أن الظاهر من الآية الكريمة أن الفعل فيها منزل منزلة اللازم وليس المفعول مقدر في نظم كلام ولا يحتاج إلى تقديره فيه فليس المطلوب فيها إلا إيقاع المسح على الرأس . أما تقدير المفعول وتعيين أنه اليد وأن الكلام يقتضى استيعابها في المسح فلا دلالة في الآية على شيء منه .

ويتجه عندهم في الثاني أن الأحاديث الواردة في الباب على فرض إجمال الآية ترفع ذلك الإجمال الثاني من احتمال الريادة المفيد لتعميم الرأس بالمسح و احتمال الالتصاق الذي يفيد أن المطلوب هو مطلق المسح الصادق بالكل وبأى بعض منه وتفيد أن المراد هو مطلق الالتصاق ويقتصر عمل تلك الأحاديث على هذا . وليس لهم أن يقولوا أن الأحاديث قيدت المطلق بفرد معين وهو مقدار الناحية فما فوقه لأن هذا يكون تقييداً للمطلق ومن قواعدهم أن تقييد المطلق بسخ له وهو لا يثبت بغير الأحاد عديم . وبهذا يبقى المطلق على إصلاقه ويحري أي فرد منه . والنزاع النبي ﷺ مسح الناصية فما فوقها لا يجمع حوار الأقل .

لا يقال . لم مسح الأقل لو كان حائراً لفعله النبي ﷺ ولو مرة تعامياً للجواز لا ما نقول . محل ذلك إذا كان الجوار متوقفاً على فعله . فأما إذا كان له دليل غير العمل فانه يستفاد من ذلك الدليل ولا يتوقف على الفعل فإن النبي ﷺ قد وطب على المنصصة والاستدشق ومع ذلك قال الحنفية بعدم وجوبها أحداً من أدلة أخرى دالة على حوار الترك وآية مسح الرأس بعد بيانها بالأحاديث صارت مطلقة تقيده لا كتهاء أي فرد شأن المطلق ويتجه على الشافعية أن التوجيه الذي ذكروه - وإن كان وجبها قوياً

لا يفيد جوار الاكتفاء بمسح شعرة أو ثلاث شعرات فان مادة المسح تقتضي امرار ما به المسح على رأس وذلك لا يحقق بمسح شعرات تعدد فان ذلك يمكن في فيه وضع جزء يسير من أصبع على رأس ومثل هذا لا يقل له مسح لغة ولا عرفاً

فالحق أن لآية من قبيل المذنبين لا تدل على أكثر من إيقاع المسح بالرأس وذلك يتحقق بمسح - بكل وبمسح أي جره قل ثم كثر مادام في دائرة ما يصدق عليه اسم المسح . وإن مسح شعرة أو ثلاث شعرات لا يصدق عليه ذلك والله أعلم

### الموضع الثاني

#### في أمور تختلف الأئمة في فرضيتها

قال الحنفية ليس للأوصياء رأس غير الأربعة التي صرح بها النظم الكريم وحالهم في ذلك الأئمة الثلاثة فاشتمعية رادو فرضي الية والترتيب والحنابلة زادوا الية والترتيب وموالاته - ورد المالكية لينة وموالاته والتدليك - ومن هذا يعلم أن منهم من عني زيادة النية . وأن المالكية انفردوا بإثبات فرضية التدليك . وأن الشافعية والحنابلة تفقوا على إثبات فرضية الترتيب . وأن المالكية والحنابلة تفقوا على إثبات فرضية الموالاته وسنحطها على هذا الترتيب في الأدلة والطر

### النية

لالية معنيين . أولهما قصد الشيء مقترناً بعمله . أي بهما قصد التقريب وامتنال الأمر . فان فسر الية بالأول وهو العام . كانت ثمرة لخلاف بين

المثنين افرصيتهما في الوضوء واساقين لها صيغة وضوء لذهاب والملقى في الماء  
وعدها. أما الفعل "صدر قصد" واحسار فهو على هذا وضوء شرعي باتفاق  
الطرفين وإن لم يكن بنية رفع الحدث واستباحة الصلاة أو مالا يحل إلا به  
كالوضوء بمصد التبرد وتنظيف يدي تحري به عادة ليس لكن لمصو  
عنه في كسب الأثمة ثلاثة أن أو وضوء بمصد التبرد أو لتنظيف ليس وضوء  
شرعياً وعلى هذا يكون محل الخلاف معهم هو المعنى الثاني الخاص .

فمصر الخمسة يقولون افرصية قصد التبريد أو رفع حدث مثلاً والخنفية  
يقولون بعدم افرصته في الوضوء عند وقوع في الماء والتبريد به متوضآن  
عندهم حلاله الأثمة الثلاثة

ومقتضي النظر أن مطلق المقصد شرط طبيعي لتحقيق الفعل الاختياري  
ومداه لا يصدق على شخص ( أنه فعل ) عند وقوع في الماء ومن صب عليه  
الماء حتى عمه لا يسبب اليهما الفعل بشهد بذلك اللغة والعرف .

وإذا كان المقصد أمام شرط طبيعي لتحقيق نسبة الفعل للقاع فلا معنى  
للقول وحوه أو سببه ولذني يصح أن يكون فرضاً أو سنة إنما هو  
قصد التقرب أو مثال الأمر وبذلك تنحصر ثمرة الخلاف في التردد  
والتنظف ورشداني هذا تفسير احمية للية التي جمعوها سنة بقولهم  
( قصد لإزالة الحدث أو إباحة للصلاة وهي فرض عند الشافعي وسنة عندنا )  
فانه صريح في أن محل الخلاف هو المعنى الخاص ولم يحد منهم من فسر النية  
في معنى النزاع مجرد قصد حتى تكون حركة الدهن في الماء وضوءاً  
عندهم إلا أن تعريضهم وبعض كلماتهم في الاستدلال صريحة في اعتباره  
وضوءاً . لذا كان محل الخلاف النية بالمعنى الخاص

فغير الحسية يشنون فرضيه وأهمية ينقونها . ولا يخفى أن نبي المقيّد  
يصدق نبي القيد فقط ونبي المقيّد . فما ليس فيه قصد أصلاً . وما قصد  
به غير التفرب وصوء عند الحسية وليس وصوءاً عند غيرهم . هذا وقد  
عمت ما يقتضى به وجه النظر في محل الخلاف . وهو أن يتوجه النفي إلى  
القيد فقط .

### لأدلة

ستدل الجمهور على فرضيه فيه في الوصوء بما يأتي :  
ولا - قوله <sup>كشّاف</sup> في الحديث المتفق على صحته ( إنما الأعمال بالنيات  
وإنما لكل امرئ ما نوى ) فأنواع الوصوء عمل . وقد أفاد الحديث أن  
العمل لا يوجب شرماً إلا بالنية وهو عام لا يختص به بعض دون بعض .  
فإن قوله تعالى ( وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين ) في  
سبجائه ونحوه أن يكون قد أمر به شيء إلا بعبادته مخلصين له الدين الذي  
أمرنا به وهو عام يشمل جميع ما أمر به . والوصوء مأثور به . فنزّم فيه  
إخلاص النية لله

ثالثاً - ما رواه وصوء عادة ذات ركن فوجب فيها النية كالصلاة .  
والوصوء طهارة من حدث تسبّح بها الصلاة فلا تصح بلا نية كالتيمم  
ر بما قوله تعالى في آية الوصوء ( فاعلموا أن الله لا يقبل منكم  
عبد القيام إلى الصلاة ) ومثل هذا يدل على طلب الفعل لأجل الشرط  
نظيره إذا لم يقبل منكم فترجى فمطلوب عمل لأعضاء لأجل الصلاة وهو  
معنى النية .

واستدل الحنفية بما يأتي :

أولاً - إن آية الوضوء لم تأمر إلا بغسل الأعضاء الثلاثة والمسح بالرأس . ومقتضى الأمر حصول الإحراء بفعل المأمور به من غير توقف على شيء آخر . وإثبت فرصتها بحديث الآحاد ريذة على نص الكتاب والريادة على الكتاب مسح لا يصح بالآحاد

ثانياً - لو صوء طهارة بقاء ولا يشترط لها النية كإزالة العجاسة . وبضاً ان الوضوء شرط للصلاة لا على طريق المدل فلا يجب له نية كتر المورة ثانياً من المروع المنفى عيباً أن النية لو قطع حيزها يحل لزوجها المسلم وطؤها اذا اغتسلت وو كانت النية قرصاً ما حلت لزوجها . ولا فائ بالفصل بين الغسل والوضوء

\*\*\*

هذه هي أدلة الفريقين في المسألة : وقد ناقش كل فريق أدلة الآخر فبين لجمهور أن الحديث وارد في قبول الأعمال وعدم قبولها ولا دخن له في الصحة وعدمها ويدل عليه قوله . فمن كانت هجرته الح ولا ينزم من توقف القول على النية توقف الصحة عليها فكيف من عمل صحيح شرعاً غير مقبول . وصاهر أن تحقق الوضوء شرعاً لصحة الصلاة لا يتوقف على أن يكون مقبولاً بل يكفي أن يكون صحيحاً شرعاً

وقيل لهم في آية وما أمروا إلا ليعبدوا الخ على فرض أن العبادة أهم من التوحيد نحن نقول بموجبها إن الوضوء لا يكون عبادة إلا بالنية والإخلاص لله . والوضوء باعتباره شرطاً للصلاة لا ينزم أن يكون عبادة وليس كل مأمور به عبادة . فإن المأمور به قسماً : مأمور به لذاته : كالصلاة



وهذا عبادة لا بد في صحته من إسهة . ومأمور به غيره والمطلوب حصوله  
لأن تخصيصه شأن الوسايل والشروط . والوصوء من قبيل الثاني لا الأول . على  
أن الإحلاص لمذكور في الآية هو الإحلاص المتميز في القبول عند الله  
و ليس هو النية المعبرة شرط لصحة العمل . وإنما توحد بدونه كما في المرائي  
بوضوئه وصلاته .

وقيل لهم في آية الوصوء أن عية متبدل عليه وجوب الوصوء حين  
تحقق الشرط . أما أن يصد المتوضي حين غسل أن وصوءه لأجل الصلاة  
وأنه امتثال للأمر فلا تدل عليه .

وقيل لهم في التيسر الأول لأنسلم أن الوصوء من جهة كونه شرطاً  
لصلاة عبادة . ثم قد يكون عبادة وعدند لا بد له من النية . وفي القياس الثاني  
لأنه قياس مع الفرق لأن الوصوء بالماء الذي هو مطهر بنفسه أما التيمم فهو  
« تراب ملوث طامع ولا يكون مطهراً إلا بالنية . ويدل عليه أن التيمم  
لا يريل الحدث بدليل وجوب الوصوء إذا وجد لميمم ماء . والتيمم تعبد محض  
ولا بد في مثله من النية . والوصوء ليس كذلك . على أن هذا القياس فاسد  
في ذاته . لأن شرط صحة القياس ألا يكون لأصل متأخراً في المشروعية  
عن الفرع ولا ثابت أن التيمم متأخر فيها عن نوضوء .

=====

وقيل للحنفية . سلم أن آية الوصوء لم تأمر إلا بما ذكر فيها  
ولسكن مع قوسكم أن مقتضى الأمر حصول الإجراء بفعل المأمور به بل  
مقتضى الأمر عند الجميع وجوب المأمور به . وهذا لا يمنع أن الشارع اشترط  
له شروفاً آخر استهدف من دليبه أو من غيره . ألا ترون أن التيمم مأمور

به ومع ذلك لا يجزى مجرداً عن بية الطهارة أو رفع الحدث . ولا نسلم أن  
فرصة التيه ثبتت بخبر لا حدوداً لما ثبتت عمومات الدين القاصية بالاختصاص  
في العبادات فليس من قبيل البريدة على المكاتب حجر الواحد كما تطول  
ولو سلم أنه محدث الأحاد منكم اثبتت أخبار الأحاد ما ليس في القرآن .  
وهو فرق بين اثبت ما به مرض القرآن له سبب واثبت ما عارض القرآن  
لعمية . والممنوع هو الثاني لا الأول وآه بوصوه ولم تثبت الية فليس  
فيها ما يوجب . أما قياسهم على إرادة حسه فقياس مع الفارق إذ المقصود في  
المقيس عليه إزالة امر حسي وكى حصوه أم المقصود في الوضوء وإزالة ما حية  
حكمية شرعية . لتبطل فيها هو الظاهر ووجه إلى سية وهذا لا اعتبار كان قياسه  
على التيمم أو من قياسه على إرادة نجاسة . وأما قياسهم لوضوءه على سائر  
المورد فقياس مع الفارق لأن سائر الأمور أدب عام يمتنع من غير المكافئ ومن  
ليس أهلاً للصلاة والعبادة كمنهون وصى لا يغير أم الوضوء فشرط خاص  
بالصلاة وما ملحق بها يأخذ حكمها . ما نحن وراءه التيمم بالمثل لمجرد عن  
النية فضرورة دعت إليها حالة الرواح وهذا لا يعتد بهذا المصل بعد إسلامها  
في الصلاة ومنها . وقد باح تشريع السكاح ككفاية مع العلم بعدم التزامها  
أحكام الدين وعدم صحة اليه منها فدل ذلك على أنه يترخص في السكاح  
وتوابعه ما لا يترخص في غيره من العبادات هذا ما ناقش به كل فريق أدلة  
الآخر والكلام كما ترى . جال وليس من شيء يستدل به أحد الفريقين  
إلا ويوجه عليه من قبل الآخر فقد أو مع . أما الذي نرى فيتين مما يأتي .  
لأنك أن مح النزاع هو الية بمعنى ففسد رفع الحدث لا النية بمعنى  
إخلاص العمل فانها بهذا المعنى شرط في القبول ولا يلزم من عدمها عدم

النية بمعنى الأول وبهذه صرح استدل بالآية الثالثة بحديث إنما الأعمال بالنيات وآية وما أمر وألّا يمدوا الله محضين استدلال في غير محل النزاع وقد سبق بيانه .

ولاشك أن الوضوء مأثور شرطاً للصلاة . ولاية صريحة في طلبه عند إرادتها ومن هذا التركيب دلالة وعرفاً على أن الجزاء مصلوب لشرط كما سبق . ومقتضى الأمر وحوب المأمور على الوجه المأمور به وقد علمت دلالة الآية على صلب الوضوء للصلاة . وهو معنى اقتراض النية . ومن هذا يتبين أن لادخال حديث واحد في مسند الترمذية حتى يقال لايزاد به على الكتاب .

ولاشك في أن الوضوء كالتيمم كلام مأثور به ظاهرة شرعية ترفع مانعية شرعية حكيمية وتخرج مالا يسد مع ثبوت المانعية . وهذه لطاهرة محض اعتبار من الشارع لا مدح للماء ولا لثبوت فيه خاصية التعبد فيها طاهرة ومشها يحتاج إلى نية . وكل من ثمر ذلك الإجماع على وجوب النية في التيمم . أما قول الحنفية أن الماء حلق طهوراً ولا يحتاج في تطهيره الأعضاء إلى نية فلا يبعد لأن ظهورية الماء الواردة في قوله تعالى . وأمرنا من السماء ماء طهوراً . إرادتها الظهورية الحسية التي هي صفاء الماء ومقاؤه من الشوائب التي تعيب خصائصه . يدل على ذلك سبق الآية وساقها أنظر قوله تعالى . يحيي به مائة ميتاً ونسقيه مما خلقنا مما وأمانى كثيراً . وبذلك تعلم أن الآية بمنزلة عنبرة عن الظهورية الشرعية التي كلاماً فيها . على أنه كما ورد أن ماء صهور ورد أن التراب صهور . وكما قال الله في جانب الماء ليظهركم به . قل في جانب التراب ليظهركم به . نعم اعتبر

الشارع الماء أصلا في تلك الطهارة الشرعية لكن ذلك لا يقتضي أن يدها  
فرقا من حيث إزالة النجاسة التي لا تعتبره نجاسة . وإنما قول بعض العامة  
أن النية وجبت في التيمم لتصريح آيته ما قصد ولم يوجد ذلك في آية الوضوء  
فقد رده الكمال بأن القصد الذي ينبغي منه التيمم ليس هو القصد لمشروعه  
في الصحة الذي هو قصد استحالة الصلاة أو ما لا يحسن إلا به . والذي في  
الآية قصد التراب لاستعماله . وذلك بعد التيمم في سبب طهرتك حجان  
القول بقرينة النية في الوضوء وأن عموم الماء الأعضاء بدون قصد أصلا  
أو قصد التردد ليس غللا لاستحالة حتى يؤدي مهمته الشرعية ويحقق المأمور  
به كما أمر به

## التدليك

عرف المالكية ذلك الذي جمعوه من فرائض الوضوء بقولهم  
امرار اليد على العضو ولو بعد صب الماء قبل جفافه واستدلوا على فرضيته  
بالكتاب والسنة والقياس .

أما الكتاب فقوله تعالى : فاعملوا . قالوا : ليس الغسل مجرد إصادة  
الماء للعضو فإن ذلك يتحقق بالغسل وبالصب ولا يقال لواحد منهما في اللغة  
بمجرده إنه غسل . والمعروف في اللغة وعرف أن إصادة الماء لا تكون غسلًا  
إلا إذا صاحبها الامرار . انتهى آخر على الحسم ولا يمي بذلك أكثر من هذا  
وقوله تعالى في آية الغسل وإن كنتم حنثا فاعصروا . فإذا الصيغة للمباعدة  
والمبالغة إنما تكون بذلك .

أما السنة . فقد ذكر لهم مسأله النبي ﷺ حين عمه شدة الغسل من

الحياة أمرها بذلك والتنعيم ومنها أنه قال . إن تحت كل شجرة جنابة  
فاغسلوا الشعر وانقوا البشرة .

أما القياس ففاسوا طهارة الحدث على إزالة النجاسة حيث لا تجزئ  
إلا بالمرك وهو بذلك .

واستدل الجمهور بأنه ليس في آية الوضوء ما يفيد ولا في السنة ما يشته  
أما الآية فلم يذكر فيها سوى العسل وهو إصاصة الماء بالماء وأما السنة  
فكل من وصف وضوء عليه السلام لم يذكر فيه التديك والابت في صفة غسله  
عليه الصلاة والسلام مجرد الإصاصة نعم كان يتبع مواضع الشعر يصل الماء  
إلى البشرة لا لأن ذلك مفروض . فمأثرة رضى الله عنها في الصحيحين (ثم فرغ على حسده)  
ولام سمة فيما رواه جماعة إلا البخاري (إنه يكفيه أن يحني على رأسك  
ثلاث حنات ثم يفيض عليك الماء فتصيرين) وهكذا سائر ما روى عليه السلام  
عملا وتيسيرا في الغسل . وإذا لم يكن التديك واجبا في الغسل لا يكون واجبا  
في الوضوء فالقول فرصيته قول لا مستند وزيادة محضة على ما في الكتاب  
والسنة فلا يعمل عليه . هذا وقد ناقش الجمهور أدلة التكية فمنعوا دخول  
الدلك في مفهوم الغسل لعمدة ، ومعموا دلالة صيغة المبالغة في آية (وإن كنتم  
جبا فاطهروا) عليه بأنها جاءت في التيمم (ولكن يريد ليطهركم) مع أنه  
مسح خفيف بالاجتماع . وقالوا ليس قياس غسل الجنابة على إزالة النجاسة  
التي تحتاج إلى ذلك بأولى من قياسه على إزالة النجاسة التي يسكن في إزالتها  
صب الماء فقط على أن النجاسة عين نجس لإزالة النجاسة وليس في جلد الحدث عين  
نجس لإزالتها فلا يصح هذا قياس .

( • )

هذا والمتنع للاستعمال العربي بجدرة كبريايين معنى الألف  
الآية :

أسال - صب - غمس - غرس . فإذ أرسل الله على الجسم ،  
والصب إنزاله عليه . وانغمس إدخاله فيه . والغسل إمرار اليد أو  
نحوها بالماء على الجسم تطهيره وإزالة ما به من الأدران . وهذا فرق  
لا يمكن إنكاره .

وفي الحديث أن نبي ﷺ أتى بعض ذبياً كل يوم من على ثوبه  
فأبغمه الماء ولم يغمسه وجو نص في التفرق بين ذكره . ومن هذا يتبين  
أن إمرار اليد أو نحوها داخل في مفهوم غمس . وقد عرفت أن الغسل في  
حاجب كل من الوضوء والغسل ( فاعلموا وحكم حتى - سوا ) فكان مقتضاه  
اشتراط إمرار اليد في كل منهما . فلو كان الغسل يعني غمس اليد في  
وصف غسل النبي ﷺ أو تعلم منه غسل لم يقبل أنه أمر بده أو نحوها بالماء  
على الجسم كله أو أمر بذلك . وإنما هو أنه كان يغسل أعضاء أو وضوء ثم يغس  
الماء على سائر جسده ، معطى الأوصاف أو الأفران وكان ذلك دليلاً على أن المراد  
بإعادة غسل في حاجب الغسل مجرد الأوصاف . وعلى ذلك ما في التزام الإمرار  
بمسائر الجسد من الحرج والمشقة ما لا يؤجبه الشارع الذي قل في معرض  
الطهارة . ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج . وبقية المدة في غمس الوضوء  
على مماها المعروف وهو إمرار اليد بالماء على العضو نظراً لعدم الحرج في ذلك  
وليس الناس بحاجة إلى قن ذلك عن رسول الله ما داموا محققين على أنه  
كان يغسل لأعضاءه ومن ضرورة الغسل بذلك كما عرفت يرشدهم ذلك أن

الروافد كرون في صفة اغتسال مادة العسل بالماء لاعتناء الوضوء وكامنت  
الافاصة والافراع والخشاشية اسببه اسر الجسد فوق ذلك يبا المرار من المادة  
في جانب الاغتسال

ومن هذا يظهر أن مقتضى الدين فرصة ذلك في الوضوء وفي غسل  
أعضائه في مس. وهو ذهب إلى ذلك داعب. كان بعيداً عن الكمال في قطع  
الفير تبعاً على قول صاحب الهداية (والفعل هو الاسالة)

بعد أن ذلك يس من حقيقة خلاف ذلك فلا يتوقف تحققه عليه.  
ومرهم فيه قول الرب عنت المطر الأرض ومس في ذلك إلا الاسالة -  
وهو ممنوع أن وقته من سو حصة جامع الشدة والتكرار ذلك أي دلت  
وهو لا يصحونه، لا إذا نظمت لأرض وهو إما يكون بذلك وأنه غير مناسب  
للمعنى المقول من شرعية لمس وهو تحسين هيئة الأعضاء الظاهرة للقيام  
بين يدي الرب سبحانه وتعالى تحميماً ولا عتقاً من الكل ومس بين حصري  
وقوى حشن لأصراف لا يرين ما استحك في خشونتها إلا ذلك. فالاسالة  
لا تحصى مقصوداً لشرعية اه

واعادتم في قوله بقاء الحكمة تحسن هيئة لأعضاء الظاهرة تحفيماً.  
ما قرب لك وجه التفرقة التي ذكرها بين أعضاء الوضوء وسائر الجسد من  
اعتبار ذلك في الأول دون الثاني

### الترتيب

ترتيب هو الاتين مراتب الوضوء مرتبة على النحو الذي ذكرت  
به في النظم الكريم:

واستدل الشافعية والحنابلة على فرضيته في الوضوء بالكتاب والسنة والقياس . أما الكتاب فأية لوضوء نفسها وذكرها لذلك وجهين :

الأول - إن أعضاء الوضوء لم تذكر في الآية بترتيب وجودها في الخارج كالرأس واليدين والرجلين . ولا قاعدة ضم المتجاسم لمصه اليه . من كان يذكر المفسول ثم الممروح . وانما وردت على هذا الترتيب الخاص الذي حالف مقتضى الترتيب الخارجى . ومقتضى الظاهر على ما أسلفنا - فوردت الآية على هذا الوجه لا يبدله من فائدة . وليس هناك ما يصح فائدة إلا الدلالة على أنه واجب في الوضوء وإلا لما قطع النظر عن الظير ، وخوف الترتيب الوجودى : وبذلك الوجه تكون الآية طاهرة في الترتيب .

الثانى - سيما أن الآية ليست طاهرة فيه ولكنها من غير شك تحتمله احتمالاً مساوياً وقد ترجع جانباً بقوله عليه الصلاة والسلام ابدأوا به بدأ الله به . وهذا أصل عام يعمل به في كل ما أشبه سببه لأن العمرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فيتصل هذا بأية الوضوء يا نا ويدل على وجوب الترتيب فيه .

أما السنة فقد مضى عمل الرسول ﷺ وأصحابه من بعده على التوضوء بالترتيب المصوص عليه في الآية وكل من نقل وضوءه ﷺ وصفه مرتباً ولم يقل في ذلك خلاف لأحد مع كثرة الرواة وكثرة المواضع التي راوه فيها فلو حاز الوضوء غير مرتب لترك الترتيب في بعض الأوقات ولو مرة تمسكاً للحواجز كما ترك التكرار في أوقات لذلك

أما القياس فقالوا إنه عبادة تشتمل على أعمال متعارفة يرتبط بعضها ببعض في تحقيق الغرض المقصود منها - فوجب فيها الترتيب كالعبادة والحج



واستدل بحجة والمكية بما يأتي

أولاً - عطفت آية وضوء أعضائه بعضها على بعض ما رواه وهي لا تقتضي الترتيب فعلى أي وجه تحققت جملة المصوب فقد أحرأت وضوءاً شرعياً للمول وجوب ترتيب ريادة على البعض من مسند فلا تقبل

ثانياً - روي البخاري عن عمار بن ياسر أنه رضي الله عنه سمع النبي ﷺ يمسح بيده قبل وجهه ولا يمسح بين الوضوء والتيمم . وروى عن علي بن مسعود ( رضي الله عنه ) عن ابن عباس ( رضي الله عنه ) أن تبتدأ برحيت قبل يديك في الوضوء ) وعن ابن عباس ( رضي الله عنه ) توصاً فعل وجهه ثم يديه ثم رجليه ثم مسح رأسه

ثالثاً - الوضوء طهارة فلا يجب فيه ترتيب كامل وكذلك تقديم اليدين على الشمال . وقالوا لو ائتمنا أحدث دفعة واحدة ارتفع حدثه . هـ والممول عليه عندهم في عدم فرضية الترتيب هو امرأه الأصلية وعدم قيام حجة عليه قال ابن نجيم في شرح الكبر ( والحاصل أنه لا حاجة إلى إقافة الدليل على عدم الاقتصار لأنه الأصل ومذاهبه مطالب به )

\*\*\*

فإن المشاهدة والحكمة أن مائدة ورود النظم على هذا الترتيب لا يلزم أن تكون هي الدلالة على وجوب الترتيب لما لا يجوز أن تكون هي التسمية على وجوب الاقتصار في صلبه على لأرجل نظر لاها مظنة الاسراف فلا يفيد وجوب الترتيب .

وقيل لهم إن حدث الله أن الله به حديث آحاد فلا يشبهه الفرص ولا يرد به على الكتب . وقيل لهم : إن المواصلة لا تدل على

الوجوب تحققها في المضمضة والاستنشاق مع قوام عدم وجوبهما في  
الوضوء والدلالة على الجواز تسعد من عدم الاستحالة على من لا يفعل ولا  
توقف إرادة الجواز على تركه مستحب وقيل لهم في القياس قياس في العبادة  
وهو غير جائز سيما ولكنه في إثبات شرط شرعي وهو لا يشتبه به  
وقال له خفية واحدة كية فراقكم اعطى ما هو وهي لا تقتضي الترتيب  
مسلم عند عدم نفي الدلالة على إرادة الترتيب والقرائن الدالة عليه كثيرة  
وهي الموطوعة وحديث مدنا ومحالة مقتضى الظاهر في الأسلوب العربي.  
ومعنى المروي عن علي وابن مسعود عدم الترتيب بين اليمين والشمال ونحن  
لا نقول به. وثبت لاسمها لم يذكر مرتين بل ذكر احمدة واحدة كالحسم  
في اسم فلا يصح القياس عليه. أم رواية من مسعود الثانية وحديث ابن  
عباس لم يثبت واحد منهما كما نص عليه الرواية والحديث. والفرع الذي  
ذكره غير مسلم ولو سلم فرجع الحديث الأصغر بانفسه لا يرفع الأكبر  
والأصغر في صمته فلم يكن للوضوء فائدة في أصل رفع الحدث

\*\*\*

ولدى رآه أن السابق وجوب الترتيب يشعرون بضمف أدلتهم التي  
أوردوها على عدم فرضيته فراحوا يقولون لاحاجة الى إقامة دليل على  
عدم الافتراض لأنه الأصل ومدعيه مطالب به وهي كلمة حق لأن الوجوب  
خلاف الأصل ومدعيه مطالب بدليله وقد ثبت فعلا بأدلة إن ثبتت الفرضية  
فلا أقول من أن ثبت الوجوب الذي يترتب على تركه عند الخفية روم الاعادة  
أو استقرار كراهه لمعريم. وأما أنه قد ماتى أبدوها للترتيب وهي الاقتصاد  
في صب الماء فائدة ليس من شأنها أن تقصد في هذا المقام كيف والاقتصاد

في صب الماء على العموم تسكنت به عمومات وخصوصات وهو فوق ذلك ليس من مقومات الوصوء التي سيقت الآية بخوهرها وأسلوبها لأفادتها . وقولهم لأن حديث (ابدأوا) حديث آحاد فلا تثبت به فرصة مبنية على قولهم الزيادة على الكتاب نسخ وهو غير مسلم ولو سلم فالحديث متصل بالآية ياء الارادة أحد لاحتماين . والجهوت في مثل هذا مضاف إلى ملين بانفاق . وقد أخذ المالكية والحنفية هذا الحديث في باب الحج وهو (إن بدأ بأمره لا يغتسل بهذا شرط) واشتوا به طريقة جديدة في واجب السعي نصفا . وقولهم إن المواظبة لا تدل على الوجوب لتحقيقها في المصنعة والاستشاق مع عدم وجوبها لا يسعه الحايطة لأنهم يقولون بوجوبها في الوصوء . ولشافعية أن يقولوا أن اسم الوجه لا يتناول إلا ما به الواحدة وداخل الهم والاف ليس منه . واللفظ في العربية لا يدل عليهم بخلاف الترتيب والأسلوب كما ذكرنا يدل عليه على أن الحق وجوب المصنعة والاستشاق في الوصوء . قال الشوكاني فقلاع صاحب الحج (ودكر ابن اسد أن الشافعي لم يجمع على عدم وجوب الاستشاق مع صحة الأمر به إلا لكونه لا يعلم خلافا في أن تركه لا يعيد وهذا دليل فقهي فانه لا يحفظ ذلك عن أحد من صعدة والتابعين إلا عن عطاء وهكذا ذكر ابن حرم في المحلى) ثم ساق الشوكاني بعد ذلك حديث الأمر بهما وإبامة فيها إلا في صوم (قال : قال أبو الحسن بن القطان . فهذا أمر صريح صحيح وانضم إليه مواظبة النبي ﷺ وثبت ذلك عن النبي ﷺ قولا وفعلا مع مواظبة) وحتم المسألة بهوله . إذا تقرر هذا علمت أن انذهب الحق وجوب المصنعة والاستشاق والاستئثارا وهذا من الاستدلال

بهما على أن مواصلة لا تقضى الوجوب . وقولنا هذا إنما هو صلى الله عليه وسلم لم يترك الترتيب في الوضوء قولاً ولا فعلاً . ولا يقل عن أحد من الصحابة أنهم نكسوا وضوءهم حتى يتوجه إليهم المنكر وذلك أنهم ما كانوا يشعرون أن أسلوب الآية وفعل الرسول المتكرر لهم وتعليمهم لهم إلا روم الترتيب في الوضوء . لم توجد مواصلة على الترتيب في بينهم فهم أن الترتيب غير مراد في آية وكل ذلك ياء فيه بخلاف البيان في آية الوضوء . على مخالفة الصاهر في الأسلوب غير موحدة في التيمم لأن يد مدد الوجه في الجملة ووطئة فيهما واحدة وهي أنسخ فلم يتحقق المصلي من الرسول ونسخ حتى ينمى له كمة وتكون السكنة الترتيب فطرب ووعلى ضاهي ذلك جاء قول الرسول وفعله واستمر الصحابة على ذلك لا يعرفون غير الترتيب في الوضوء ولا يتوضؤون إلا مرتين ثم درج المنعمون في جميع المصور على الترتيب ولم يؤثر خلاف ذلك

### المؤلة

هي متاعه أقص الوضوء بحيث لا يقع بينهما ما بعده صلا في العرف . استدلال مالكية والحنابلة على فرضيتها يأتي .

أولاً . ما روى خالد بن معدان عن بعض أرواح النبي صلى الله عليه وسلم ( أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يصلي في صهر قدمه مرة قدر يدهم في يصم الماء فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يعبد وضوءه ) روى أحمد وأبو داود ووراد : ولصلاة . قال لأثرهم . قلت لأحمد هذا أسدده حيد ؟ قال حسد ثاب : أمر الكتاب على الأعضاء المحصورة وهو محمل أن تعمل

متابعة أو غير متابعة فصاعت السنة العملية التي لم ينقل عن الرسول خلافها  
مينة للتابع وعن التابع درج الأصحاب ومن بعدهم .

واستدل الآخرون بما رواه جرير بن حارم عن قتادة عن أس بن  
مالك أن رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وقد توساً وترك على طهر قدمه مثل  
موضع الظفر فقال له ﷺ ارجع فاحسن وصوءك رواه أحمد وأبو داود  
والدارقطني . وقال تمرده به جرير بن حارم عن قتادة وهو ثقة . ووجه  
الاستدلال أنه لم يأمره إلا بالاحسان وهو يتحقق بفضل ذلك المعصوم الذي  
ترك شيء منه . ثم قالوا في حديث المشين أن ابن المذر أعله بيقية بن الوليد  
لأنه عنقه وقال ( عن بحير ) وهو ضعيف إذا عصى لدليسه وأن ابن القطن  
والبيهقي حكما عليه بالارسل لأنه لم يسم فيه الصحابي والاحتجاج به موضع  
نظر وأن النووي قال : حديث خالد ضعيف الاستناد .

\*\*\*

وأنت بعد أن علمت أن الأثرم سأل أحمد عن إسناده فقال له جيد  
وأنه قل له إذ قال رجل من التابعين حدثني رجل من أصحاب رسول الله  
لم يسمه فالحديث صحيح قال نعم . وأن يقية صرح بالتعديت كما هو في  
المستدرک . وأن ابن حجر أسكر على النووي تصعيف الحديث . لا تشك  
بعد ذلك كله في صلاحية حديث خالد للاستدلال والبيان . كيف وقد اتصلت  
به المواطبة فلم يبق سوى قولهم أن الأمر بالاحسان لا يقتضي الأمر بالاعادة  
ولا شك أن الاعادة مما يتحقق بها الاحسان فيحمل الأمر بالاحسان عليها  
جما بين الأدلة وعملاً بالاحتياط لواجب في العبادة :

وبعد فإلا سكاك قهم أن رجلاً يذهب ليتوضأ فيفسل وجهه ثم ينصرف

لحاجة ما يعصى ما شاء أن يعصى من الزمن ثم يعود فيفعل يديه ثم ينصرف  
لأخرى ويعصى فيها ما شاء من الزمن ثم يعود فيمسح برأسه ثم ينصرف ثم  
يعود فيكمل رجليه ثم يكون بعد ذلك كله متروكاً وضوءاً شرعياً بحجة  
(أن مرور الزمن ليس من نواقض الوضوء شرعاً) وليس من شك في أن  
مثل هذا لا يكون إلا لأعاً غير مكثرت ولو أنه فعل ذلك ، كله وشربه  
عد عابثاً هزلًا ولا يسكر فعله العقلاء نعم للعاجز عن المواظفة حكم يخصه  
كسائر العاجزين عما كلفهم الله .

### قراءة المؤتم

اتفق العلماء على أن الامام لا يحسن عن المؤتم شيئاً من فرض الصلاة  
غير القراءة ، ما القراءة فقد اختلفوا فيها على مد . هـ .  
ذهب الحنفية الى أن المرأة قد قصت عن المؤتم سرية كانت الصلاة  
أم جهرية ولو قرأ كره تحريماً . وقد سرخصي تفسد صلاته في قول  
عدة من الصحابة . منهم زيد بن ثابت وسعد بن أبي وقاص . ونسب إلى محمد  
في شرح الهداية أنه استحسن للمؤتم أن يقرأ المصحف حياطاً . وسكن قال  
صاحب النعم ( والحق أن قول محمد كقولهم ) . ونحن من كتب محمد ، هو  
صريح في سمعه من القراءة ثم قد ( ولا يخفى أن الاحتياط في عدم قراءة  
حلف الامام لأن الاحتياط هو العمل بأقوى تدبيرين وليس مقتضى أقواهما  
القراءة بل المنع )

ودهب الشافعية إلى وجوب القراءة على المؤتم غير أنه يقرأ التمام  
قطر إذا كانت الصلاة جهرية وتامة وسورة إذا كانت سرية

وذهب المالكية والحنابلة إلى أن القراءة لا تنحب على المؤتم مطلقا .  
غير أن المالكية قالوا تندب في السرية وأن جهر فيها الامام . ونكره في  
الجمهرية وإن لم يسمع من الامام  
أما الحنابلة فقالوا تنس قراءته في سكك الامام وفي الحالات التي  
لا يسمع فيها الامام لأسراره أو بعده  
ويتحص أن الحنفية يأمرون المؤتم من القراءة مطلقا . والشافعية  
يوجبونها مطلقا . والحنابلة والمالكية لا يوجبون ولا ينعون . بل يستحبها  
الحنابلة في السكك وما أُلحق بها سرية كانت الصلاة أم حموية . ويستحبها  
المالكية في السرية فقط

### الأدلة

استدل الحنفية بالكتاب والسنة والقياس . أما الكتاب فقوله تعالى  
( وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون ) أخرج البيهقي  
عن الامام احمد قال : أجمع الناس على أن هذه الآية في الصلاة . وأخرج  
عن مجاهد كان يقرأ في الصلاة فسمع قراءة فني من الانصار . فنزل  
( وإذا قرأ القرآن الآية )

وعلى فرض أن الآية لم تنزل في الصلاة فالعبرة كما قرر الأصوليون  
بعموم اللفظ لا بخصوص السبب . والآية تطلب من المكلفين استماعا وهو  
خاص بالجمهرية وانصاتا وهو يعم السرية والجمهرية فيجب على مخاطبين أن  
يستمعوا فيما يحبر به وأن ينصتوا فيما يسره . وكان مقضى ذلك أن يكون  
الاستماع فرضا تركه حرام . لكن العمومات القاضية بطلب القراءة من

كل مصل جمعت دلالة الآية طنية معبدة للوجوب الذي توجب مخالفته  
كراهة التحريم

أما السنة . فمها ، ما رواه أبو حنيفة عن عبد الله بن شداد عن جابر  
رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال . من صلى خلف امام فإن قراءة الامم له  
قراءة . وهذا عام كما ترى فيمن الجهرية والسرية . ويؤيده ما جاء في  
احدى رواياته أن رجلاً قرأ خلف رسول الله ﷺ وكان ذلك في الظهر أو  
المصر . فحمل رجس من أصحاب النبي ﷺ سواه عن القراءة في الصلاة ،  
فلما انصرف قال عليه ارجل وقال . من قرأ خلف رسول الله  
ﷺ ، فتارعا حتى ذكر ذلك لابي ﷺ فقال ﷺ من صلى خلف امام  
الحديث ، فهذه القصة تدل على منع القراءة لأن جواب ابي ﷺ فيه اخرج  
تقرير النهي الصحابي عن القراءة في الصلاة . وقد كانت الصلاة سرية ،  
واذا تقرر النهي في السرية فمن باب أولى يتمرد في الجهرية ، وهذا الحديث  
قد رفعه عدد من المحدثين بطرق صحيحة ورواه احمد بن جابر باسناد قال فيه .  
استاد صحيح متصل بحاله كلهم ثقات . ومنها ما روى عن أبي هريرة أن  
رسول الله ﷺ قال . عما جعل الامام يؤتم به فاذا كبر فكبروا وداقرأ  
فأبصتوا . صححه مسلم

ومنها ما روى عن عمران بن حصين أن ابي ﷺ صلى الظهر فحمل رجل قرأ  
خفيه . سمع اسم ربك الأعلى فلما انصرف قال . أيكم قرأ أو أيكم اقرأ  
فقال الرجل . أنا . فقال . لقد طئت أن يعصمكم حاضيها . متفق عليه ،  
و سى حاضيتها ، رعايتها ، وهذا الكلام يدل على اسكار القراءة وانكرت  
في الظهر وهو صلاة سرية قن الجهرية ون



هذا وقد وردت آثار عن كثير من الصحابة وكلها صريحة في منع عن القراءة . فمن علي ( ليس على العطرة من قرأ خفف الإمام ) وعن ابن مسعود - وقد سئل عن قراءة خفف الإمام - أنه قال - أنصت فإن في الصلاة شعلا ويكفيك الإمام . وعنه أن من قرأ خفف الإمام مليء فوه ترابا . وعن سعد ابن أبي وقص . وددت الذي يقرأ خفف الإمام في فيه جمرة

وأما القياس فقالوا لو وجبت على المأموم لما سقطت عن المسبوق كسائر الأركان فقاموا بقراءة المؤتم . على قراءة المسبوق في حكم السقوط فتكون غير مشروعة ولا شتمال بغير مشروع مكرود

و استدلال الشافعية أولاً بقوله تعالى فافروا ما تدبر منه . وبقوله ( ﷺ ) لا صلاة إلا بقراءة . وقوله . لا صلاة إلا بمناخة الكتاب . وغير ذلك من العمومات القاضية بقراءة القراءة على كل مصل مأموماً كان أم غيره قالوا . ولا يصح المدول عن مقتضى العام إلا لصارف باهض وليس تمت ما يصلح لذلك فثبتت القراءة فرض على الكل . واستدلوا تأييداً بحديث أبي هريرة يرفعه . من صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج غير تمام قال الراوي : فقات يا أبا هريرة اني أكون أحياناً وراء الإمام فغمزني في ذراعي وقال اقرأ بها في نفسك يا فرسي . رواه مسلم وأبو داود . وبحديث عبادة بن الصامت قال . صلى رسول الله ﷺ الصبح فنقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني أراكم تمرءون وراء إمامكم . قال . قد يا رسول الله أي والله . قال . لا تفعلوا إلا بأم القرآن فإنه لا صلاة لمن لم يقرأ بها . رواه أبو داود والترمذي . فهذه الأحاديث خاصة بقراءة المأموم وهي صريحة في فرضيتها

ثم قال . ان صحت الحديث خفيه وهي هذه لاحديث محمولة على  
غير الفاتحة جما بين الأدلة منتهى للقرآن وسورة لها  
واسئلوا ثانيا . بان امرء ركع واستسقط عن المأموم كذا أثر  
الأركان .

واسئل ١ سكره واحدة على عدم وجوب قراءته في حق المأموم  
بما استدل به الخصم . وقلو ان عية ما تدل عليه عدم وجوب لا شيء  
عنها المقتضي لا تحريمه . وستدلو أيضا بروي عن أبي امرءة . قال سئل  
البي رضي الله عنه في كل صلاة قراءته . قال نعم . فقال رجل من الأنصار  
وجبت هذه . فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت قرب المأموم اليه ما أرى إلا أنه  
إذا تم قوم إلا قد كفهم . وروى عن حارث بن حازم من صلى صلاة لا يقرأ فيها  
بأم الكتاب فهي خداح الا ان يكون وراءه إمام وخبرني طاهران  
أيضا في عدم الوجوب غير ذلك المالكه حصو الأمر بالاستيع والاضمان  
بالصلاة الحارثية ويدوءة روى عن أبي هريرة رضي الله عنه روى رضي الله عنه عن  
من صلى حهر فيها ما قرأه . قال هل قرأ أحدكم مائة مرة . فقال رجل  
نعم يا رسول الله قال . هي قول مني أربع مرات هي أسس عن القراءة  
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غير مرة من سمعوت يسرعة حين سمعوا ذلك  
من رسول الله صلى الله عليه وسلم . روه رضي الله عنه ورد ومسي ولزمدي وقول حديث  
حسن وهذا الحديث صريح في كراهة قراءة مؤتم حالة الخبر واستتم  
على استحباب امرأة في حالة السر تقول سبحان الله . ادسرت قرأني  
هاقروا . رواد اندارقضي واما يحملوا الأمر في هذا الحديث على الوجوب  
جما بينه وبين الأدلة فمضية بعده اوجوب وقد تقدمت . أما الخباية فقد

تمسكوا بما تمسك به المكية في الاستعجاب حالة السر وألحقوا بها ما في  
 من حركات عدم السمع بعد القراءة . وسكوت لأمم . قالوا لأنه  
 في سكت الأحوال كلها غير سماع القراءة فلا يخص له مقصود لاستماع  
 فثمة سرية

• • •

قول الختمية . في الآية ليس المقصود من الأمر بالاستماع والاحسانات  
 التي عن سره واحدة في الصلاة بل المقصود ألا يشتغلوا بما يدل على  
 لأعرض عن الأمر عند قراءته . يدل عليه ما جاء في سنن البيهقي عن أبي  
 هريرة ومعه ويه أنه أقبل على كعب بن مالك في الصلاة فقرأ هذه الآية .  
 ولما سكت قال أمره استمع القرآن والاحسانات له إنما يتبعه من لم يكن مشتغلا  
 . أمره قراءة أو السمع والآية لا تمنع القراءة لأن الدارء غير معرض حتى  
 يقال له استمع وأصحت على أن الضاهر من الآية أنها في الجهرية لأن  
 المقصود الاستماع لا يحقق إلا قهرا . وقول الختمية أن المطالب بها أمران  
 الاستماع وهو حسن الظهري والاحسانات وهو يشتمل السرية فهو قول يابو  
 عه الذوق العرفي والاحسانات ليس هو مجرد السكوت بل لسكوت العميق  
 يقصد لاحاطة كل ما يجمع اندبره وتنه . وقد لهم في الأحاديث . بعد  
 تسليم صحتها ورفعها إنما لا تنس على أكثر من عدم لوجوب وهذا لا يحتلزم  
 القول بمرافقتها بحرية . غنى أن صدر قوله . <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> صحت أن بعضكم  
 حالهم . فما هو النبي عن الخبر بأمرأة حلب لأمم لأن الجهرية ما هو  
 لدى يحقق احتجاله . ولا يبرم من انكار الجهر بأمرأة انكارها وقيل لهم

في انقياس على المسوق ان - تقوط القراءة عن المسوق لقوات محمدا وهو القيام. وهذا غير متحقق في المأموم ولا يصح القياس. أما الآثار التي رويها فعلى فرص صحتها وهي قول صحابي وهو ليس بحجة. على انه لم يسلم وحد منها عند أهل المرجع.

• • •

وقيل للشافعية في العدومات انها مخصوصة بغير المأموم جمع بين الأدلة لاسيما وقد خصصت من قبل بالمسوق اتفاقا. على ان صلاة المأموم ليست حالية عن القراءة لأن الشارع أقم قراءة الإمام مع استماع المأموم وانصاته مقام قراءة المأموم. وقيل لهم في حديث أبي هريرة انه محمول على غير المأموم كما جاء مصرحاً به في حديث حارث إلا أن يكون وراء الإمام. أما قول أبي هريرة: اقرأ بها في نفسك. فقول صحابي. أما حديث عبادة. فقد قال ابن قدامة المقدسي في الشرح الكبير: لم يروه غير ابن أسحق ونازع بن محمود بن الربيع (وابن أسحق مدلس) ونازع أدني حالا منه. وقيل لهم في القياس ان الاستماع قائم بالصرف في مقام القراءة. فسكان القياس في مقابلة النص فلا يسمع.

وقيل للحنابلة. ان الآية على فرصاتها في قراءة الصلاة كما قالوا طاهراً في وجوب الاستماع في الجهرية وهو يناق القول باستحباب القراءة مطلقاً. وقيل المالكية. ان حديث أبي هريرة. ضعيف لجهالة أحد رواة. ابن أبي كبة. والذي يمكن الركون اليه في هذا المقام يتبين مما يأتي

قد وردت في هذا الباب كما رأيت أحاديث صهرها التعارض وقد تناولها

جميعاً ضعيفاً والتصحيح وما من حديث يحتج به فريق إلا ويفهمه الفريق الآخر على حين يجهد كل في تصحيح ما تنسك به وقد بنوا في هذا الباب أن نوا من ثقة الإمام أبي حنيفة . وهو الذي لا يزل في ورعه وتحمظه . وإمام معركته المتعدين والتجريح وقد وصت أبي هذا الحد لا نستطيع محاربة المتحاربين حتى نسلط من الترجيح لم نعد إلى سبيل الجمع والتوفيق وهو خير وأحسن .

لا شك أن الأصل في قراءة الصلاة عرسية على كل مصل ، وهو ما تقتضيه العمومات كنه وسنة . كما نرى ( وإذا قرأ القرآن ) طاهرة في وجوب الاستماع على المأموم عند جهر الإمام بالقراءة . وقد جاء مؤيداً لهذا الظاهر كثير من الأحاديث وقد مررت مثلاً . وهذا يخص العمومات الموجهة للقراءة على كل مصل فيخرج منها المأموم في الصلاة الجهرية وتبقى في حق المأموم في السرية على أصحها . ولا شك أن مقصود الاستماع لا يتأتى مع القراءة فيكون منها في حالة الجهر لا حالاً ، وهو محتمل الأحاديث التي تنهى عن القراءة وراء الإمام . أما الأحاديث التي جاء فيها النهي عن القراءة في السرية ، فمقتضود بها في الجهر والشوش وسبق الأحاديث يرشد إلى ذلك .

ومن هذا يظهر لك رجحان قول برحوب القراءة على المأموم في السرية وما حققها وحرمها في الجهرية المسموعة وهو مختار لأهري وابن المبارك وقول مالك وأحمد وسحق كما نقله صاحب المجموع عن ابن المنذر

قول ابن العربي في تفسيره آية ( وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له

وانصتوا) والذى رجعته وحب القراءة فى الأسرار لعموم الاحبار أما  
الجهر فلا سبيل الى القراءة فيه لثلاثة اوجه . أحدها أنه عمل أهل المدينة  
الثانى أنه حكم القرائت . قال الله سبحانه وإذا قرأ القرآن فاستمعوا له  
وانصتوا وقد عصده السنة بخديثين احدهما حديث عمران بن حصين ( قد  
علمت أن مصكم خالجيها . الثانى قوله وإذا قرأ فاستمعوا . الثالث فى  
الترجيح . ان القراءة مع جهر الامام لا سبيل اليها ثم يقرأ فان قبل يقرأ  
فى سكتة الامام . فمنا السكوت لا يلزم الامام فكيف يركب فرض على  
ما ليس بفرض لا سيما وقد وجدنا واحدا للقراءة مع الجهر وعلى قراءة القلب  
بالتدريج والتفكير . وهذا نظام القرآن والحديث وحفظ العبادة ومراعاة  
السنة . وعمل بالترجيح والله اعلم .

### قصر الصلاة فى السفر

اتفق الأئمة على أن للمسافر ان يقصر الصلاة الرباعية فيصليها ركعتين .  
واختلفوا فى حكم ذلك القصر فذهب الحنفية الى انه واجب عينا على المسافر  
فليس فرضه إلا اركعتين . حتى اذا نوى أربعاً ولم يجلس على رأس الركعتين  
الاوليين بطلت صلاته وتركه فرض القعود الأخير وإذا جلس صبح فرضه  
وكان الركعتان الأخريتان له نافلة . وهو مذهب الباقية . وقال الخطابي  
فى معالم السنن : « كان مذهب أكثر علماء السلف وفقهاء الأمصار على أن  
القصر هو الواجب فى السفر . وهو قول على وعمر وابن عمر وابن عباس  
وروى عن عمر بن عبد العزيز وقادة والحسن » .

ودهب الأئمة الثلاثة إلى أن القصر ليس بواجب عينا وإنما هو رخصة

فلم يكف مخير في اسقاط الفرض بن عزيمة الانعام ورخصة التقصر . غير انهم  
احتجوا في حكم هذه الرخصة  
فقائلوا : سنة مؤكدة يوجب تركها عمداً لاعادة في لوقت .  
وسمى اسحود السهو .

وقال الحنابلة : انها فضيحة ولا تكره العزيمة . وهو المشهور من مذهب  
الشافعية اذا كان السفر ثلاثة ايام . وان كان دونها فلا عام أفضل . قالوا : وذلك  
للخروج من خلاف أبي حنيفة وموافقيه .

وإذا كانت العمة في نفسه الانعام عند الشفعية فيما إذا كان السفر  
دون الثلاثة هي الخروج من خلاف العلماء فاصل المذهب أفضلية  
الرخصة وهو عين مذهب الحنابلة . وسائر على هذا في الاستدلال  
ان شاء الله .

### الأدلة

استدل لأئمة الثلاثة على أن تقصر ليس واجباً عياً بالكتاب والسنة  
والقياس أما الكتاب فتقوله تعالى ( وإذا حضرتم في لأرض فليس عليكم جناح  
أن تقصروا من الصلاة إن كنتم أن فيكم لذين كفروا ) ووجه الاستدلال  
أن الله في الجناح عنه في التقصر حين السفر ، وهو يدل على مجرد  
رفع لائمه قال الشافعية : ولا يستعمل لا جناح إلا في المباح كقوله  
( ليس عليكم جناح أن تنكحوا فصولاً من ربكم ) وقوله تعالى ( لا جناح عليكم  
لأن صفتهم النساء ) ( ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء )  
( ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أنفراداً ) ، وأما قوله : تعالى ( إن الصفا

والمرورة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه  
أن يطوف به (ع) تعرض منه في ما كان عليه القوم من الجرح  
من السعي لكل الأصنام . وليس لأن حكمه السعي الذي استفيد من دين  
آخر ٥١٠ .

وأما السنة فأولها (ماروى عن علي بن مرة قال قد لعن من خطب  
فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن حزنتم أن يقتلكم الدين  
كفروا) . وقد أمن السائل . عجب مما عرفت منه وذا  
رسول الله ﷺ عن ذلك فقد (صدقة تصدق الله بها عليكم وقلوه صدقة)  
رواه الجماعة إلا البخارى . والتميز عن قصر بأنه صدقة يدل على مكان  
الرخصة فيه .

(وأيضا) ما جاء في صحيح مسلم وغيره أن الصدقة كانوا يسفرون مع  
رسول الله ﷺ منهم تقصر ومنهم أتم ومنهم الصائم ومنهم المفطر لا يعيب  
بعضهم على بعض وهو نص في المطلوب .

(وثالثا) ماروى عن عائشة رضي الله عنها قالت خرجت مع  
النبي ﷺ في عمرة في رمضان ففطر وصمت وقصر وأتممت فمات نأى  
وأنى أفطرت وصمت وقصرت وأتممت فمات أحسنت يا عائشة (رواه  
الدارقطنى وقال هذا إسناد حسن

(راجعا) ماروى عنها أيضا أن النبي ﷺ (كل بقصر في السفر  
ويتم ويحصر ويصوم) روى الدارقطنى وقال إسناد صحيح

(حاشا) ماروى عن عبد الرحمن بن يزيد قال صلى ما عملت على  
أربع ركعات فبين ذلك لعبد الله بن مسعود ما يرجع ثم قال . صليت مع



ر- وُلِّىَ اللَّهُ ﷺ رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ صَلَّيْتُ مَعَ فِى بَكْرِ بَيْنِي رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ صَلَّيْتُ  
مَعَ عُمَرَ بِمِثْلِي رَكَعَتَيْنِ فَلَيْتَ حَظِّى مِنْ أَرْحَ رَكَعَاتِ رَكَعَتَانِ مُتَقَبِّلَانِ .  
قَالُوا وَلَوْ كَانِ الْقَصْرُ وَاجِبًا لَمَا وَافَقُوهُ عَلَى تَرْكِهِ

وَأَمَّا تَقْيَاسُ ثَمَنٍ وَحَبِيبٍ . أَحَدُهُمَا أَنَّ الْمَسَاءَ أَجْمَعًا عَلَى صَحَّةِ اقْتِدَاءِ  
الْمَسَافِرِ بِالْمَقِيمِ وَعَلَى أَنَّ فَرْصَهُ الْأَتَمَّ حَيْثُ دُ . فَلَوْ كَانَ الْقَصْرُ فَرْصًا لَمَا تَعَيَّرَ  
بِالْإِقْتِدَاءِ حَلْفُ الْمَقِيمِ . أَصْلُهُ الصَّبْحُ . كَانِ رَكَعَتَيْنِ فَرْصًا لَمْ يَتَفَرَّ بِالْإِقْتِدَاءِ  
خَلْفَ مَصْلَى الظُّهْرِ مِثْلًا

ثُمَّ هُمَا فِيهِ رَحْصَةٌ يُسَبِّحُ لِسَعْرِ كُنْشَحٍ وَاقْطُرُ وَجْمِيعِ الرِّخْصِ وَهِيَ  
مِمَّا يَحْمِلُ تَرْكُهُ تَأْتِيْقُ الْعَمَلِ . فَيَكُنِ الْقَصْرُ كَذَلِكَ

### أدلة القائلين بوجوب القصر

احتجوا على وجوب القصر بخديج .

الأولى --- لَارْتَهُ ﷺ الْقَصْرُ فِي جَمِيعِ أَسْفَارِهِ وَلَمْ يُسَبِّحْهُ عَنِ أَنَّهُ أَمُّ  
الرَّابَعِيَّةِ فِي سَفَرٍ قَطْ

وَقَدْ حَاجَ فِي ذَلِكَ حَدِيثُ ابْنِ عُمَرَ قَالَ . صَحَّحْتُ النَّبِيَّ ﷺ وَكَانَ  
لَا يَرِيدُ فِي السَّعْرِ عَلَى رَكَعَتَيْنِ وَأَمَّا بَكْرٌ وَعُمَرُ وَعُمَانُ كَذَلِكَ ) مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ  
الثَّانِيَّةُ --- ( مَرْوِيُّ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ : فَرَضَتِ الصَّلَاةُ  
رَكَعَتَيْنِ ثُمَّ هَاجَرَ فَرَضَتْ رُحَا وَتَرَكْتُ صَلَاةَ السَّفَرِ عَلَى الْأَوَّلِ ) رَوَاهُ  
أَحْمَدُ وَابْنُ خَارِيٍّ وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَى صَحِّحَتِهِ

الثَّالِثَةُ --- مَرْوِيُّ عَنْ عُمَرَ أَنَّهُ قَالَ : صَلَاةُ السَّفَرِ رَكَعَتَانِ وَصَلَاةُ

الأصحى ركعتان وصلاة العصر ركعتان وصلاة الجمعة ركعتان تمام من غير قصر على إسان محمد ﷺ ، رواه أحمد والنسائي وابن ماجه  
الرابعة— مروي عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ : « لا يصح صلاة ركعتين في السفر »  
ضلال معلوم فكان في عهدنا أن الله عز وجل أمر أن يصلي ركعتين في السفر (رواه النسائي)

الخامسة— فأول ما ينبغي أن لا يفتي ولا يؤتم تركه لأنه من إساءة العلماء وهذا آية الزاوية لا بد لا يسور موت المرحوم في البرك المطلق مع قيام الفرضية

• • •

### هذه حجج الفريقين في المسألة

ويرتجى على الفريق الأول في الاستدلال بالآية أنها وردت في قصر الصلوة في صلاة الخوف لا في قصر المدة في السفر وذلك ما علم من سبق مشروعية قصر العدد على زوال الآية وبرشح حمل القصر في الآية على قصر الصلوة قوله تعالى مبدداً (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة) إلخ منه صاهر في بيان كيفية صلاة خوف خاصة وقوله تعالى (أحفظهم) يدل على اعتبار خوف مرضا في القصر ولا شك أن قصر العدد غير خاص بحالة خوف اتفاق العلماء الشرط وأما بيان وجوب الآية على قصر المدة مع التميم في حاشي الآمن والخوف خروج عن الصاهر لا يصر إليه إلا بدليل - نعم فهم بعض الناس أم في قصر السفر وكان مسلم عمر وسكن لما سأل رسول الله ﷺ عن قصر في لأم وأحد ٤٧٤ صدقة -

عن ابنه شرح مسبق عن الآية ولذلك قال صلاة السفر ركعتان الخ .  
وقال أمية بن حنبل بعد سنة بن عمر : اتخذ صلاة الخوف في القرآن ولا اتخذ  
صلاة السفر في القرآن . فقال له ابن عمر : يا أخي إن الله بعث محمداً ﷺ  
ولا علم شيئاً منه . هم كره محمد ﷺ يفعل

ونحوه . وفي حديث يعلى بن أمية أن تمير عن القصر بالصدقة  
لا يدل على أن الأثم هو أربعة وأن القصر رخصة يجوز تركها لأن  
الامر وعدم جرح أمره في أصل التبريع . وبهذا الاعتبار يصح  
التميز بصدقة من كثير من المبروعات لأصية التي لا يجوز تركها

ورجعه عليه فيها استدلوأه من فعل الصحابة ما فقه الشوكاني في نيل  
الأوطار : (أ) . أنه في صحيحه . ثم قوله (فمنهم القاصرون منهم المقيم) وليس  
فيه لأن حديث الصوم والأفطار . وإدانت ذلك فليس فيه أن النبي  
ﷺ طاع على ذلك وفرقه عليه . وقد أدت أقواله وأفعاله بخلاف  
ذلك . ومن ذلك منهم ما جرحه من أنه قد تقرر أن إجماع الصحابة  
في عصره ﷺ ليس بحجة — ثم على أن الخلاف بينهم في ذلك مشهور  
بعد موته . وقد أكره جماعة منهم على عثمان لما أثم بمى وتأولوا له  
تأويلات

ورجعه عليه في حديث عائشة الأولى أن في إسناده العلاء بن رهير عن  
عبد الرحمن بن الأسود . والعلاء بن رهير قال فيه ابن حبان : كان يروى  
عن ثقات . لا يشبه حديث الأثر فضل لأصحاح به فيما لا يوافق  
الأثر . وعبد الرحمن بن الأسود حدث في سماعه ما فقهين دخل عليها  
وهو مراهق . وقال : وحام أدخل عليها وهو صغير ولم يسمع منها . وبذلك

يكون مقطوعاً . ثم قال صاحب الدر المنير ان في متن الحديث مكررة وهو كون عائشة خرجت معه في رمضان والمشهور انه عليها السلام لم يخرج الا اربع عمر ليس ممن شيء في رمضان . وقال ان حرم هذا حديث لا خير فيه

ومما يدل على بطلان هذا الحديث أن لهرى قال لشمس — لما حدثه عن أبيه عن عائشة بحديث ( فرضت الصلاة ) — فاشبهها كانت تم الصلاة قال تأوت كما تأول عثمان هذا كان النبي حسن فعلها كما جاء في الحديث وأقرها عليه فلا حاجة بها الى التأويل وأيسر للتأويل حيث ذو حه . ولا يصح أن يضاف أحد ما اليه

لهذا كله حكم ان تيمية بأن الحديث باطل وقول . ما كانت ثم المؤمنين لتخالف رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميع أصحابه قد نبى خلاف صلاحهم ، كيف وقد صرح عنها أن الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين ، فلما هجر رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة زيد في صلاة الحصر وأقرت صلاة السفر ، فكيف يظن به — مع ذلك أن نصلي بخلاف صلاة النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين معه اه .

وقال الشوكان ان تلك المطاعن توجب مجردها سقوط الاستدلال به عند عدم المعارض فكيف وهو معارض بما في الصحيحين وغيرهما من طريق جماعة من الصحابة

ورتبه عليهم في حديثها الثاني أن الرواية المصححة عند لدارقطني هي رواية الثناء في ( تم ) وعلى ذلك تكون هذه الرواية موافقة لحديثها الأول

(أفطرت وصمت) والرد عليهما واحد وهو ما تقدم لأبن تيمية . ومع ذلك فقد استكرها حمد . وقيل بن حجر : ان صاحبها بعيدة عن عشقه كانت ثم في زمن الرول واعانت مده . وقد ذكر عروة ابن تلوأت ما تاول عثمان كما في الصحيح . وهو كان عندها عن النبي ﷺ روية لما احتاجت ان التاول . ثم على فرض صحة انماها بعده ﷺ فهو حكاية لنفسها خاصة ومعها على فرض عدم معارسته لقول النبي ﷺ وفعله لا حجة فيه فكيف ادعاء اناب منه من صرع وصر في غيرها من العجاجة ؟

ورجعه عليهم في الاستدلال مروى عن عثمان بن عفان ان تحدث مع ابن مسعود في يومه عن دين علي انه لما كان ميمود عند الأصحاب وقد جاءه الكار ابن مسعود بماله « فبیت حظي » الخ مؤيداً لخصمته الميمود عندهم .

هذا وقد تولى العلماء من وذكروا لانماه تؤولات أحسبها كما قال بن القيم انه كان قد تاهن في وقد روى في ذلك أحمد انه صلى أربع ركعات يعني فأبكر الناس عليه فقال يا أيها الناس ان تاهت بكم منذ قدمت . واني سمعت رسول الله ﷺ يقول من تاهن في بلد فبطلت صلاة المقيم وما يقرب من طعن في هذا الحديث على وجه ان صحح على تعيين هذ التوهم مخصوصه .

أما مسألة افتداء مسافر بالمقيم فقد قال صاحب السراج في مسافر قندي بهم ولم يحس الامم المقيم على رأس الركعتين الأولى وتبعه انه مؤيد مسافر : ان صلاة مسافر باطله ، ووجهه انه ترائه التعمود الذي هو فرض عليه . وهو

يدل على أن المرض في حقه ركعتان فطوي يكون في الآخرين مقتدا في قل  
عترض ولا مانع منه. قضا أن يتم هذا ونعم اجماع العلماء على أن  
فرصه في تلك الحالة أربع ركعات. ويؤيد هذا أن اسحق ابن راهويه أجاز  
القصر للمسافر المعتدي بالمقيم. فمسئمة اجماع فلا يصح استدلاله به. وهذا  
هو اختيارنا في المسألة

أما جمهور الحنفية فيقولون: فرصه تسع إلى الأربع عملا بنية  
المتابعة وما دام في الوقت فهو في عرصه التغير بطروية الإقامة. فلم  
يتقرر فرصه ركعتين فيه المتابعة في الوقت مع عدم استقرار المذكور  
أثرت في الآتم حتى لو رأت المتابعة بأن أفقد المسافر صلاته حسب  
المقيم فإنه لا يصلح سوى ركعتين ولا أثر لنية المتابعة. وبما قرروه  
ظهر فرق بين المقيس والمقيس عليه. فإن الصحيح ليس بعرضية التغير  
أصلا بخلاف المقيس فإنه باتفاق عرصه للتغير بطروية الإقامة كما قلنا  
ولذلك كان لا يصح له الاقتداء بالمقيم عند خروج الوقت لتقرر الركعتين  
فقياسهم صلاة المسافر في الوقت على صلاه لصح قياس مع الفرق.  
وواقع ما قررنا الحنفية أنه تسيم لحجة الخصم ومحاولة للتعاض منها بما  
لا يدعمها فالنية الإقامة مما يؤثر في السفر باتفاق العلماء ومعلوم أن يتأثر  
السفر وتفسير أحكامه بنية الإقامة

أما دعوى أن نية المتابعة في الوقت تهص سببا للتغير المذكور كنية  
الإقامة فدعوى تعوزها الحجة وأوجه هو ما اخترناه سابقا  
ويتجه عليهم في قياس القصر في السفر على لفطر في الصوم أن  
الحنفية لا يرون القصر رخصة الامبارا باعتبار الصورة. وحقيقته

أمرية شرعية أولا وقرها الشرع أية ما في الأمر أنه لو حطوا  
أمداء وقتة التحنيف على المسافر ومن هذا لا تنطبق عليه الرحمة  
الحقيقية، مصطوح عليها عند العلماء. فلا يصح قيامها على مذهب حقه حقيقة  
شرعت لعذر تخففا لحكم آخر دليله لا يزال معمولاً به

هذا ما يتجه على أدلة لائمة الثلاثة. وقد بوقشت أدلة التالين  
بالوجوب من وجوه

(أولاً) قبل لهم في الأولى أن مجرد المداومة لا يدل على الوجوب  
كما ذهب إلى ذلك جمهور علماء الأصول.

(وثانياً) أن حديث عائشة « فرضت الصلاة » الخ غير مرفوع ولا  
« تشهد زمن فرض الصلاة ».

(وثالثاً) في حديث عمر أن عبد الرحمن بن أبي بكر لم يسمع منه لأن  
عبد الرحمن كما في نهج الرجال - ولم يست ميس من خلافه عمر.

(ورابعا) في الحق عدم التمسك بالترك لا يدل على عدم  
الوجوب دليله الريادة في الصلاة على قراءة آية أو ثلاث آيات وعلى أصل  
الركوع أو السجود. وصوم المسافر وحج الفقير. من ترك واحد منها  
لا يوجب الاتيم مع أنها إن حصلت كانت فرضاً. فلا يكون عدم التيمم في  
الترك دليل النافذة.

وينجى عن المباشرة الأولى بأن مدومة الرسول ﷺ مع عدم وجود  
دليل يدل على حواز الترك من قول أو اقرار صريح في الوجوب وإلا  
لترك ولو مرة تشرعاً للجواز.

وقد نص الأصوليون على أن العمل إذا كان يائماً لم يعمل كان حكمه حكم  
م - ٤ - مقارنة

المبين وقد جاء قوله عليه الصلاة والسلام « صلوا كما رأيتموني أصلي » بيانا  
لجميع الصلاة في جميع جهاتها ومساهاها من غير أن يوضع النزاع  
« وعن المدققة الثانية » بأن عدد الصلاة مما لا مجال للرأي فيه فغير  
المرفوع فيه حكم الرفع . وثى تقدير « بها » تدرك وقت الترخية فيكون  
مرسل صحابي وهو حجة .

( وعن الثالثة ) لما أن عبد الرحمن لم يسمع من عمر وقول الحديث  
رواه أحمد من طريق عبد الرحمن عن كعب بن عجرة عن عمر فذايته أنه  
مرس والمرسل منه . وقد علمته لأحد يث الأخرى

( وعن الرابعة ) بأنها لا تسام فرصة الرائد على أصل القراءة  
والركوع والسجود . وذلك قل بعض الحنفية وهو المنق مع إجماعهم  
في كل من القراءة والركوع والسجود فرصة وستة وإذا جازيت الأكثر  
في أن كل ما يقع يكون فرسا فذلك . كما قلوا . لأن الأمر بالقراءة  
والركوع والسجود طلب لمطابق وهو يصدق بكل فرد تحقق فيه طلال  
أم قصر . أم الأمر بالصلاة فهو مقيد بالاربع في حق المقيم وبالركعتين  
للمسافر فلا يتناول غير المعين .

وأما الصوم فقد علمت أن دليله لا يزال قائما معمولا به . وأما الحج فلم  
يصر فرسا إلا بعد أن تحقق وجوبه بالاستطاعة البدية حين دخول مكة

\*\*\*

بقي أن الأئمة الثلاثة اختلفوا في بينهم فذهب المالكية إلى أن القصر  
سنة مؤكدة . وذهب أحمد والشافعي إلى الإباحة . وقد حكما معنى الرخصة  
وقاسا القصر على غيره من الرخص وبثبتت عندهما مواطبة الرسول علي



التعصر وتأولا حديث ( فرست الصلاة ركعتين ) وقد علمت ما في القياس وعلمت أن حدث عائشة في المصنوع الذي <sup>عنه</sup> لم يصح . ولا وجه لتأولا به حديث ( فرست الصلاة ) من أنه محمول على من رده إلا تعصر تأولا . أو أن الفرض فيه تعمى السعير

أما المالكية فرأوا أنهم أئمة لمعى المعقول للرخصة وأنه يدل على الإباحة . وأئمة مداومة الرسول على التعصر مع حديث ( فرست الصلاة ) فقالوا إن العمل يقتضى الرخصة فقط أهل يقتضى المداومة والحديث وفي انعكس أهل معنى الرخصة . والجمع في مثل هذا واجب فلتحمل المواطنة على السنية وتؤول حديث عائشة ويظهر عمل الرخصة في أو حوب الصادق بالسنية .

وكأنهم رأوه صريحا وسط بين قول أو حوب والقول بالإباحة فسكوه وقد علمت أن الرخصة هنا ليست هي لرخصة الحقيقة التي يكون أثرها الإباحة مع جوار الاتيان بأمرية فلا ينهض منها على مدارسه الوطنية وحديث الرخصة نذى لا يقبل التأول

ولعلك تدرك مما بقي المذهب الرجوع في هذه المسألة والله يوفقك

### الجمع بين الصلاتين

لا خلاف بين الأئمة في أن الجمع بين الظهر والعصر جمع تقديم في وقت الظهر لمرقة وبين المغرب والعشاء جمع تأخير في وقت العشاء بمرقة سنة للحاج وعلى ذلك اقتصر الجمعية ومنعوا الجمع في الوقت بين صلاتين في غير هذين المكانين . وهو قول الحسن ولحمي وغيرهم

أدسائر الأئمة فقد أثاروه في غير المساجد المذكورة على لوجه  
الآتي :

١- شافية يجيرون الجمع بين الطهرين والعشاءين جمع تقديم وتأخير  
مسافر له رخصة قصر . ويجيرون فيها بجمع جمع تقديم فقط بسبب المطر  
الذي ييل الثياب .

والدالكه يجيرونهم بسبب سفر ولو قصر بمدأ يكون ما حوا ويجيرون  
المقيم أن يجمع جمع تقديم بين الطهرين والعشاءين إذا حاف حصول دوحة  
تجمع من أداء الصلاة على وجهها أو لا يجمع يقدمه من الصلاة بعد دخول وقت  
الثانية ويجيرون منهم أيضاً جمع التقديم في المسجد بين العشاءين فقط . بسبب  
المطر العزير والوحل الكثير مع الصلوة .

والخامسة يجيرون جمع التقديم وسأحة في الطهرين والعشاءين المسافر  
سفر قصر وللمريض الذي تحققه مشقة ترك الجمع والمريض والمستحاضة  
والمعذور والمأجور عن الطهارة لكن صلاة وعن معرفة الوقت ولمن حاف على  
نفسه أو ماله أو عرضه . وإن خاف صررا يلحقه في معيشته بترك الجمع .  
ويجيزونهما بين لعشاءين خاصة بسبب الشج والخلد والوحس والبرد الشديد  
والمطر الذي ييل الثياب .

ولكن مذهب من هذه المذاهب شروط خاصة فيما أجازوه من الجمع  
تعرف بمراجعة كتبه .

وحكى الشوكاني أن جماعة من العلماء ذهبوا إلى جوار الجمع مطلقاً بشرط  
ألا يتخذ ذلك حثاً وعادة . قال في فتح الباري ومن قال به ابن سيرين  
وربيعة . وأشهب وابن المنذر والفضل الكبير وحكاه الخطابي عن جماعة من

صحب الحديث وحكاه غيره عن غيره . وسه في المعنى إلى أن شربة  
أيضاً .

مما تقدم يتبين :

أولاً - أن الأئمة الثلاثة يرون حوار الجمع غير الخلق معرفة ومرداة .  
ويخالفهم في ذلك الحنفية

ثانياً - أن الأئمة الثلاثة يرون حوار الجمع بالسر غير أن الشافعية  
والحنابلة يشترطون أن يكون سحر قصر ولا بشرطه الأمام مالك .  
ثالثاً - أن الأئمة الثلاثة يرون حوار الجمع بالسر . غير أن الشافعية  
والمالكية يخصصونه بالتقديم . ويجوز الشافعية في الطهريين والعشائريين .  
والمالكية في العشوين فقط . ثم الحنفية وحيرونه في العشائريين فقط تقديماً  
وتأخيراً .

رابعاً - أن المالكية والحنابلة يحذرون الجمع مطلقاً بالنقص . لكن  
المالكية حصصه بالاسماء وفي ماله . وأضيقه الحنابلة . وحنافها الشافعي  
ولم يحجزه بالمرض مطلقاً .

خامساً - أن حالة مردود محواره لأصحاب الأعداء رولحناف ومن  
اليهم . وبذلك كل مذهب الحنابلة أو مع المذاهب الأربعة في شأن الجمع .  
وكل مذهب الحنفية أضيقها وذهب الشافعية والمالكية . والمالكية أقرب  
إلى الحنابلة . وشافعية أقرب إلى الحنابلة .

## الأدلة

ستدل خمسة . أولاً - بأن الأحاديث الواردة في الأوقات تمتد

بالتواتر أو الشهرة فلا يجوز تركها غير ذلك يساويها.

ثانياً - عاروى أو داود عن ابن عمر أنه قال . ما جمع رسول الله ﷺ بين امرئ والعشاء قط في السفر إلا مرة واحدة . وعاروى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه . والذي لا يغيره ماصلي رسول الله ﷺ صلاة قط إلا لوقتها إلا صلاتي جمع بين الظهر والعصر عرفه . وبين امرئ والعشاء جمع رواه البخاري ومسلم .

ثالثاً - بأن تقديم الصلاة عن وقتها من لها من تحقق شرطاً لا متبادر . وبسبب الوجوب وهو الوقت فلا تنعقد وتكون باطلة وتأخيرها حتى يخرج وقتها ويدخل وقت الثانية تمريض . وقد قال عليه الصلاة والسلام ليس في اليوم تمريضاً بالمريض في البيت رواه مسلم . وقال أبو حمزة الطحاوي قال ذلك وهو مضاف فدل على أن مناط التمريض وعدمه البقعة واليوم ولا دخل فيهما لاقمه واسمه . فاستوى المأوى والمنقمة . وبذلك علم أن تأخير الصلاة عن وقتها تمريض ما لم يكن عن يوم لا غير وهذا كقاعدة العامة تشمل غير الصبح كما تشمل الصبح لدى وردت فيه . والذي لا يجمع مع غيره .

### الجمع بالسفر عند الثلاثة

استدل الثلاثة على جواز الجمع باسم أولاً عاروى عن أنس قال كان رسول الله ﷺ إذا رحل قبل أن تربع الشمس أخر الظهر إلى وقت العصر ثم ركب يجمع بينهما فن راعت قبل أن يرتحل صلى الظهر ثم ركب متفق عليه وفي رواية لمسلم كل إذا أراد أن يجمع بين الصلاتين في السفر يؤخر

الظهر حتى يدخل أول وقت العصر ثم يجمع بينهما  
وثانياً - بما روى عن معاذ أن النبي ﷺ كان في عروة تيوك إذا ارتحل  
قبل أن تزيغ الشمس صلى الظهر وعصر جماعة ثم سار ، وكان إذا ارتحل  
قبل المغرب أخر المغرب حتى يصليها مع العشاء وإذا ارتحل بعد المغرب  
عجل العشاء فصلاها مع المغرب رواه أحمد وأبو داود والترمذي

وثالثاً - ما روى عن ابن عمر أنه استفتى على بعض أهله فحده السير  
وأخر المغرب حتى غاب الشفق ثم رل فجمع بينهما ، ثم أحرم أن رسول  
الله ﷺ كان يعمل ذلك إذا حده السير رواه الترمذي بهذا اللفظ وصححه  
ومضاه لسائر الجماعة إلا ابن ماجه

رابعاً - ما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم  
كان في السفر إذا رأت الشمس في منزله جمع بين الظهر والعصر قبل أن يركب  
فإذا لم تزيغ له في منزله سار حتى إذا حلت العصر رل فجمع بين الظهر والعصر  
وإذا حانت له المغرب في منزله جمع بينهما وبين العشاء ، وإذا لم تحن في منزله  
ركب حتى إذا كانت العشاء رل فجمع بينهما رواه أحمد والشافعي في مسنده  
بخوفه وقال فيه : وإذا سار قبل أن تروى الشمس أخر الظهر حتى يجمع  
بينهما وبين عصر في وقت العصر

فأما هذه أخبار صحيحة وردت بحممه ﷺ في السفر ، وهي  
صوص لا يتطرق إليها تأويل فوجب الأخذ بها وكما صريحة ومتممة على  
ثبوت جمع لتأخير (أي فعل الأولى في وقت الثانية) ، وعدينا معدوان عباس  
صريحان في ثبوت جمع التقديم (أي فعل الثانية في وقت الأولى) وكما استدل  
لأنه بالأحاديث المقدمة ، استدلوا أيضا بالاستنباط من صورة الجمع المتفق

عليه . فتقوا من الواضح أن الجمع بمعرفة والمعرفة سببه احتياح الخجاج اليه  
لاشتهاءهم بالاسم وهذا المسمى موجود في كل الاسفار بتحقيق الاستعمال  
فيها ولم يهد في شرع أن خصوص الاسم دخلا في ثبوت الترخيص .  
وأما الذي عهدناه ثبوت الترخيص في الاسفار لمادة كقصر والمطر لمكان  
المشقة . فثبت جمع في صورة التراجع بتحقيق علمه .

### الجمع بالمطر

استدل الثلاثة على جوار الجمع بالمطر . أولا . بما روى عن ابن عباس  
رضي الله عنهما أن النبي ﷺ صلى الظهر والعصر والمغرب وعشاء جميعا من  
غير خوف ولا سمر . ثانيا . بما روى يحيى بن وصيف عن موسى بن عقبة عن  
جعفر عن ابن عمر أن النبي ﷺ جمع في ندبة بين الظهر والعصر في المطر  
ثالثا . بما رواه الأوزاعي عن أبي سفيان عن عبد الرحمن . أنه  
قال من السنة إذا كان يوم طير أن يجمع بين المغرب والعشاء وفي البخاري  
بإسناده أن النبي ﷺ جمع بين المغرب والعشاء في ليلة مطيرة وهذه الأحاديث  
تبين أن الجمع لو ارد في حديث من غير أن كان سبب المطر . ولذلك قال مالك  
بعد روايته . أرى ذلك في المطر

### الجمع بالمرض

استدل الحنابلة على جوار الجمع بالمرض بما روى ابن عباس . قال جمع  
رسول الله ﷺ من غير خوف ولا مطر وفي رواية من غير خوف ولا سمر  
وتجموع الرويتين يبين أنه جمع لغير واحد من الثلاثة . أخوف والمطر  
والسفر . قالوا وجميع العلماء على أنه لا يجوز الجمع غير عند فوجب أن يكون

الجمع هن سرخ ادا عدد غيره وراء الثلاثة .

أما الملكية فقد حمى المريض قسمين قسم لا يجوز له الجمع وهو لدى ثبت له لترخص في الكعبة . وقسم أحواله الجمع وهو الذى يفتد ونية اعماء أو دوحه في وقت نعمة من اداء صلاة على وجهها فأب حواله جمع التقديم صواب للصلاة .

وبهذا يتبين سه حكموا في إباحة جمع المرض مجرد المعنى المعقول ولم يعتمدوا على حديث ابن عباس .

### الجمع بغير الثلاثة

قد علمت أن الحاجة قد توسعوا في إباحة الجمع فأجروه بأسباب غير سفر ومرض وكلاهما خاصة وعامة يرها من الاعذار وقد أسندوا في الاستحاضة إلى قول أبي يحيى رحمه الله من حش حين استغنى في الاستحاضة ( وإن قويت على أن تؤخرى المصروع على المصروعين ثم يصيب الظفر والمصروع جميعاً ثم تؤخرى مصروعاً على المشبه . ثم تقسمين ونجمين بين الصلاتين فاعلى رواه احمد وداود والترمذى وصححه .

هوا ويقاس به صاحب الساس . ثم حكموا في النقي - من الرحمة وهو الخرج والمشقة في مس وفي حال

### جمع للحاجة

استدل الله بنون بحوار الجمع للحاجة وغير الاستباب المقدمة بحديث ابن عباس أن أنس رضي الله عنه صلى بمدينة - معاً وتالياً . الظفر وتعدر والغرب

والعشاء. متفق عليه وفي لفظ الجماعة إلا المعري وابن ماجة جمع بين الظهر والعصر والمغرب والعشاء بالندبة من غير خوف ولا مخرج لأن عبس ما أراد بدلت قال: راد لا يخرج منه

قال في فتح الباري واستدل لهم بما وقع للنسائي من صريق عمرو بن هرم عن أبي شعثة أن ابن عباس صلى بالنصرة الأولى والعصر ليس بينهما شيء من ذلك من شعب وفيه رفعه عن النبي ﷺ وقد كان شعب ابن عباس بسطبة على ما في رواية مسلم من صريق عبد الله بن شعيب وخرج الطبراني مثله عن ابن عباس مرفوع وفيه صحت هذا لا يخرج متى قيدا ورادة دفع المخرج تقدر في حق الجمع على الصوري لأن عدمه إليه لا يخرج من حرج وقالوا أيضا إذا كان المعنى في الجمع مرفوعا هو المخرج بدعه وسمع الحصة فلا يبعد أن يعتبر هذا سببا في روية الجمع عند كل حجة إلا أن يجر ذلك خلة وعدة. هذه دلة المذهب في مسألة الجمع ولا طر في أدلة الآخرين من المكاتب أحدهما من جهة الرواية والآخر من جهة الدلالة أم لاون فيجبه على الاستدلال بحديث معاذ أنه من روايته فبده عردة وهو أو سعيد بن يوسف لم يحدث هذا الحديث الاقنية ويحل به سطر فيه وقع ودود انه حديث منكر وليس في جمع التقديم حديث فتم وهو صاحب ابدر سير النحفاظ في هذا الحديث حجة قوا أن أحدها ابن عباس عريب عنه الترمذي ثابها انه محفوظ صحيح قاله ابن حبان. ثم انه منكر قاله ابو داود رابعه انه منقطع قاله ابن حرم خامسها. ثم موضوع قاله الحاكم وأمرؤف عند أهل العلم في حديث معاذ انه عن طريق ثني له عن ثني الطبراني عن معاذ وليس فيه جمع التقديم. وثمة هذا الاختلاف لا يفسد الحديث حجة في حوار جمع



القديم ولا في معارضة أحاديث السبعين التي لا خلاف لأحد في صحتها بل  
إلى قد بعثت حد الشرة واثبتها لأئمة الأصول والرويات الأخرى التي رواها  
ابن القيم تعضيداً لهذا حديث لا يخبر من ضعف عند أهل العلم . فإن من  
رواة عنه . حسين بن عبد الله بن عبيد الله وقد قل فيه أبو حاتم . أنه  
ضعيف لا يثبت بأحاديثه وضعفه أيضاً بن معين . وقال أحمد أن له أشياء  
منكرة وقال النسائي أنه متروك الحديث . وقال فيه ابن حبان : كان يقب  
لأحاديث ويرفع إرسانين . وكفي هذا غلة

ومتي كالت الرويات المذكورة بهذه المثابة فلا تهين على تقوية  
هذا الحديث حتى يبارض المشهور

وينتج على الاستدلال بحديث ابن عباس الوارد في الجمع بالسفر أنه  
من رواية حسن المتقدم وقد علمت مقبوله وبهذا الطريقة يتبين عدم صحة  
الاحتجاج بحديثي مع دواين عباس على حوار جمع القديم في السفر  
أما مسائل التي هي في الأحاديث التي روى عنها نذل على حوار جمع  
التحير وحاصله أن معظم هذه الأحاديث يثبت احتمالاً قوياً لجمع الصوري  
وهو التحير الأول إلى آخر وقتها وتقدم الآية لأول وقتها فتودي الصلاتان  
وايس بينهما شيء وقد حمل عليه الأئمة أنفسهم حديث ابن عباس الذي  
استند إليه نقائل حوار الجمع للحاجة . ولا سبيل لتخلصهم منه إلا بالحل  
على ذلك فيمكن هذا هو السبيل في كل ماصح عن ابن عباس في رواية الجمع  
ومما جاء صريحاً في ذلك عن ابن عباس ما أخرجه النسائي بقصد صليت مع  
النبي صلى الله عليه وسلم الظهر والعصر حرماً . ومغرب والعشاء جميعاً أخر  
الظهر وعجل عصره وأخر مغرب وعجل العشاء . وما أخرجه ابن جرير عن ابن

عمر قال : خرج عياره من صلاة صلى لله عليه وسلم لم يركب وأجر طهر ويسجل  
المصير فيجمع بينهما ويؤخر المغرب ويسجل المشاء فيجمع بينهما . وما رواه  
الشيخان عن عمرو بن دينار في جمع من عيسى عليه السلام حديثه في العصرة ، أنه  
قال يا أبا الشفاء أطله أحر طهر وجعل العصر وأجر المغرب وعاش المشاء .  
قل وانا ضاه

هذا هو السبب في كل الأحاديث الواردة على مطلق جمع ويعين هذا  
الحق قسم من مسودتي يس كل رواية في قوله مع  
ولا يجمع من جملة الأحداث على الجمع . وروى في مصنف  
التصريح بخروج الوقت الأول ومداخول الثاني كما في حديث أس بن ربيعة  
مسلم ( حتى يدخل أول وقت العصر ) . كما في حديث من عمر ( حتى عاب  
الشفق ) وروى لا مكان على من يدرى بغير قوله مسائل في هذا من  
أحاديث « وقوله تعني » كتب عبدكم إذا حضر « هذه المواقف » في المني وهما  
على المقاربة بالتحقق .

هذا . وقد علم من حديثي في جملة الأحداث على جمع الصورى وقت  
لأنه يكون أعظم حرج من لا يزال كل صلاة في وقتها . لأن أوّل الأوقات  
وأواخرها مما لا يدركه الخاصة بمصالح عن العامة اهـ  
ووجب عنه الشوكاني في حاشية إلى الشرع وضع الأوقات بمراتب  
ظاهرة تدركها نفس لا تقتصر على أحد ولا تثبت في جميع صورى  
بين الصلوات أخف من بعضها على غيرها . ووجب عنه أربعين من  
الخرج لا يكون إلا إذا وجب التحريم في آخر الوقت وليس ذلك أحد  
وأما حرج المكلف من الصلاة في كل صلاة في أول وقتها . من أن يؤخر الأول

ويقدم الثانية . ولاشك أن هذا التعبير تسيس وتخفيف بالنسبة لما عرف عن  
الذي <sup>صحيح</sup> من الاداء في أول الوقت

والجمل على الجمع الصوري يمكن محض من دله بجمع تعبير لسعر من  
سائر الأعداد التي تقدمت

هذا - وقد حوّل من المتروك من حيث أدلة الحقيقة على  
منع الجمع فقال :

أولاً - في حديث الوقت وحديث السعر طائفة في سنن والخضر  
وحديث جمع حصه السعر "والشك في هذا أن يجمع العام على الخاص .  
وثانياً - في حديث أن أودع من مائة مائة وقل روى موقوفه على  
ابن عمر من فقهه

وملك كونه مرفوعاً في روى موقوفه في أخرى وقد قلنا أن  
الحديث إنما روى مرفوعاً وموقوفاً في الاحتجاج به خلاف ولا ينص حجة  
وعلى فرض صحة الاحتجاج به فقد روى عن ابن عمر أنه جاز صريحاً  
وصحبة في جمعه <sup>صحيح</sup> وذلك وحسب ما رده له الرواية وأولها بما ينطبق  
مع رواياته الأخرى .

وثالثاً - قلوا في حديث ابن مسعود : أنه نفي فيقدم عليه الإثبات .  
والجافية أن يقولوا في الماقتله : لاوى - من حصص العام يتعارضان  
والحكم المبرج وهو ما عديم حاصر (حديث المواقيت وما فيها) على المبيع  
(حديث جمع) لا يبيّن هذه الجمع درجة تلك كذا تقدم

«وفي ثمانية» من تحضر صحة الاحتجاج بمرفوع وموقوفه وما  
الروايات التي رويت عن ابن عمر في الجمع وسبيلها الجمع على الجمع الصوري

كما تقدم وجهها على اجمع الصوري أقرب من تويل رواية عدم الجمع محلها  
على أن ابن عمر لم ير النبي ﷺ يجمع في حال سبر .

وفي لثالثة أن القول بتقديم "في" على الآتات محله إذا كان بينهما تعارض  
ولانعارض هنا بين أدلة التي وأدلة الآتات كما سالت

هد - وإن الحكمة سامية في تهريق الصلوات أحسن على أوقات جديدة  
المعلومة توجب دائما مراعاة أداء الصلاة فيما حدد له من وقت حتى لا تصيب تلك  
الحكمة وهي مقصودة لشارع الحكيم . يتصور في الجمع الخلف بذلك الجديد  
على ما صح دليله وثبت فلا شبهة فيه عن أبي هريرة رضي الله عنه

### الزكاة في مال الصبي

اتفق العلماء على أن الزكاة شروصها المروفة - فرض على المسمى الحر  
البالغ العاقل - واختلّفوا في وحوها في مال الصبي والمجنون  
فذهب مالك والشافعي وأحمد وجمهور العلماء إلى وحوها في مالها لا فرق  
في ذلك بين المتقدمين وغيرهم مما تحب فيه الزكاة .

ويحكى عن ابن مسعود والثوري والأوراعي أنهم قالوا : تحب الزكاة  
ولا تنخرج حتى يبلغ الصبي ويضيق المعوء . قال ابن مسعود : أحصى ما يجب  
في مال اليتيم من الزكاة فإذا بلغ أعلمه فإن شاء ركني وإن شاء لم يرك

وقال أبو حنيفة : لا تحب الزكاة في أموالها تناء وماشية . وتجب في  
الزرع والثمار كما تجب صدقة لقطر عيها

وقال ابن شرملة : لا تجب في الأموال الظاهرة ولا تجب في التدين

وقال الحسن وسعيد بن المسيب وابن جبير والنخعي وآخرون : لا تجب  
الركاة في مالهما عامة .

### الأدلة

استدل الحنفية بالكتاب والسنة والمقول .  
أما الكتاب فنزوله تعالى : **حَدَّثَنَا** مَوْلَاهُمْ صَدَقَةٌ تَطْهَرُ ۖ وَتَرْكُهُمْ بِهَا  
وَاتِّجَاهُهَا لَا يَكُونُ إِلَّا عَنِ الدَّوْبِ وَلَا ذِبٌّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَخُونِ  
وَأَمَّا سُنَنُهُمْ فَلَا يَكُونُ إِلَّا عَنِ الدَّوْبِ وَلَا ذِبٌّ مِنَ الصَّبِيِّ وَالْمَخُونِ  
وعن الصبي حتى يحكم وعن المخون حتى يعقل رواه أبو داود والنسائي  
والحاكم وصححه وثاب . ما قاله محمد بن الحسن في كتاب الآثار : أخبرنا أبو حنيفة  
حدثنا ليث بن أبي سليم عن محمد بن عمار عن أنس مسموع قال : ليس في مال اليتيم  
ركاة ، وروى مثله عن ابن عباس .  
وأما الموقوف فن وجه الأول أنها عدة فلا تجب على الصبي كصلاة  
واصوم وتحققه من مادة التمسك بالدين وحب الله ورسوله والعبادة في الصبي  
فلا تجب عليه .  
الثاني - أجمع العلماء على أن الركاة تحتاج إلى النية في أدائها والنية من  
شروطها البلوغ والعقل للصبي فلا تجب عليه العبادة .  
الثالث - اتفق العلماء على أنها تمام الملك في وجوب الركاة .  
وملك الصبي يس تمامه يعني أنه لا يسح التبرع منه وهو في ذلك كالمكاتب  
أما الجمهور فقد استدلوا على أن الركاة واجبة في مال الصبي بالسنة  
والقياس .

أما السنة فما رواه الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن  
 جده أن النبي صلى الله عليه وسلم حطب -س- فقال «ألا من ولي يتيماله  
 مال فيتحر فيه ولا يتركه حتى تأكله الصدقة» ووجه الاستدلال أن  
 النبي صلى الله عليه وسلم طلب من ولي التيمم أن يجزئه فحصيله أربع وحذره  
 من تركه غير نخارة ولا ربح وأكله الصدقات ولا ربح أن الصدقات إنما  
 تأكله كما روي موفقه على عمر - باخر ح- وخراجها لا يكون  
 جزأ إلا إذا كانت وحدة لأنه لا يجوز لأولي أن ينزع من الصغير، أما  
 القاس فتقوا وحذروا في ربح -س- فيجب ربح العشر في ورقه  
 بجامع أن كلاهما حق يتعلق بالمال ويجب إخراجها متى تحقق ولا يتوقف ذلك  
 على البلوغ وإيركا مع ذلك شبهة ما هوور والنفقات وقيم المطلقات و-أ-  
 الحقوق المالية ولم يكن أحد أن هذه الحقوق يتوقف ثبوتها في المال على  
 بلوغ صاحبها فلتكن الزكاة كذلك كيف وقد أوجب الحنفية في مال الصغير  
 العشر ورزقة الفطر 7

وقالوا أيضا أن الزكاة حق للمساكين ودلاله الإجماع أما الأول  
 فقوله تعالى «إن الصدقات للفقراء» وقوله تعالى «وفي أموالهم حق معلوم  
 للساكنين والمحروم» فإن لأم الإحتصاص تفيد الملكية إذا كان مدخولها  
 أهلا لها

وأما الثاني فلاش من عليه الزكاة إذ تبرع بجميع ماله للفقراء ولم تحضره  
 نية الزكاة فإن ذلك يكفي ويستقط عنه عمدة الواجب حياءا فلو كانت  
 الزكاة عبادة لما صحه بدون نية

يتجه على الجمعية في الدرس الاول أن التطهير ليس خاصا بارادة الذنوب  
 بل يشتمل تربية الخلق وتسمية النفس على الفضائل ولو سلم أنه خاص بارادة  
 الذنوب فالمن عليه نظر لأنه لا شيء في كفة وهذا لا يستلزم أن الركاة  
 لا تنجب الا حيث تكون الذنوب وسيرة الامر أن يقال من من حكمة  
 مشروعية ازالة الذنوب وهن اذا عذمت الذنوب انتهى وجوبها، لم يقس  
 أحد أن اداء سب المعين يوجب اسماء الحكيم لجوارب يكون لسبب  
 آخر وقد اجمع العلماء على أن لا كفة سب آخر غير التطهير وهو سدحة  
 اصحاب كما دلت عليه آية (وَيُؤْتِيهِم مَّا يَدْعُونَ) وآية (وَأَمَّا الصَّدَقَاتُ) فلم يكن  
 السبب هو التطهير خاصة

ويتجه عليهم في الحديث الاول أن المراد رفع الائم والمؤاحضة  
 الاحروية مدين الاجماع على وجوب الحقوق المالية الاخرى في ماله فل  
 قولوا ان رفع الائم يقتضي رفع الوجوب، فسامع يقتضي رفع الوجوب  
 على الصبي ونحن نقول «الوجوب في ماله وامولى هو المطالب بالاداء على  
 قياس العشر وعطارة وقیم انتفاع

ويتجه عليهم فيما رووا عن ابن مسعود أن لنا ضعيف عند أهل الحديث  
 قال البيهقي ضعف أهل العلم لنا

ماروية ابن عباس فقد قل سكتان فيها (تمرد بها بن طيعة وفي ابن  
 طيعة، مقدم غير مرة وهو انه ضعيف لا ينجح به  
 ويتجه عليهم في الاول من المقول ان العبء قد تكرر التلاء محضا اذا كانت  
 مدية يؤدىها الشخص بنفسه

ويكون مواساة ودفعا لحاجة الفقير اذا كانت مالية تؤدي من المال الذي وجبت فيه ولو بطريق النيابة

ويتجه عليهم في الثاني من المقتول أن اليه لا وجبها على حصبي وانما تجب عند الاداء على الولي لدى يقوم باخراجها

ويتجه عليهم في الثالث أن المالك التمس ثبوت لصغير في ماله وعدم صحة التبرع منه ليس المقصود في ذلك وانه هو لأن الشار في لصغير عدم الاهتداء ان الوحوه الدفعة . وانقيس على المكاتب . -د لأن منع في المكاتب ليس لعدم حوار تبرع . -كونه مدينه بأفراط بدل الركنية . ولأن ملكه باعتبار اليد فقط للأرددين قرار ملكه وء .

هذا وقد قبل للجمع وور في الحديث الذي استدلوا به ! من رواية لمشي بن الصباح وهو ضعيف . لكن قل النووي إن الشهوي وأبيبي روياه بأسناد صحيح عن يوسف بن مهدي التاجي عن أبي عبيدة رضي الله عنه مرسل وقد كذا الشامي هذا المرسل بمجموع الحديث الصحيح ايراد بانحب الزكاة في أموال المسلمين عامة . وبما رواه عن الصحابة في ذلك

وقيل في القياس على العشر وزكاة الفطر والنفقة وما إليها : ان بعضها يغلب فيه معنى المؤونة والبعض الآخر ليس فيه معنى العبادة أصلاً أما ركعة فعبادة محضة أو يغلب فيها معنى العبادة لأن المقصود منها شكر الله على نعمه وإبتلاء العبد بالكليف فلا يصح الخفرا بتلك الحقوق المالية

ولعلك بموارنة أدلة الفريسيين ونازحوع من امرص المقصود من شرعية الزكاة من سد حاجة الفقير وتخصيص ثلث من طعام نفقرء اليه وتزكية النفس وتدريبها على خلق المعونة والكرم - تدرك رجحان القول بوجوب الزكاة



في مال الهي وليست حكمة الزكاة محصورة في معنى الابتلاء حتى تجعله أساسا  
تحاكم اليه في وجوب الزكاة وعدمها

وبعد فلا يكاد ندرك فرقا بين ما يدل عليه طاهر قوله تعالى وتوا حققه  
يوم حصاده وقوله تعالى (وفي أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) فاستفرقة  
بين الرروع والآل والجرد قولهم: إن العلب في الأولى معنى المؤونة دون  
الثانية لا يوجد ما يبررها ولذلك قال بن حزم في أعلى ليت شمري ما الفرق  
بين زكاة الرروع والتمار وبين زكاة المشية والذهب والفضة فهو إن عاكسا  
عكس قولهم فأوجب الزكاة في ذهبها وفنيتها ومشيتهما وأقطعها عن زرعها  
وتمازهم أكان يكون بين تحكمين فرق في السادس ١٠ هـ

### زكاة ما يخرج من أرض الحراجية

أما على اسماء على الأرض التي تقع في حورة المملين منها عشرية كالتي  
أسمها عليهم طوعا أو فتحت غنوة وقسمت بين العامين المملين ومنها  
حراجية كالتي فتحت غنوة وتركها السعور في أيدي ملاكها واتفقوا  
على أن الحراجية إذا كانت مسكاه غير مسلم وجب فيها الحراج ولا عشر فيها وعلى  
أن العشرية إذا كانت مسكاه مسلم وجب فيها العشر.

وختلفوا بعد ذلك في العشرية نصير مسكاه غير مسلم هل يبقى العشر  
أو يصاعف أو يبدل بالحراج وحسموا أيضا في الحراجية نصير مسكاه  
مسلم هل تبقى وظيبتها حراج فقط كما كانت أو يجمع فيها العشر والحراج  
أو يبدل حراجها بعشر وموصوع لبحث هو المسألة شديدة وإن شئت أن  
تعرف آراء الفقهاء في الأولى فارجع إليها في كتب المذهب أما آراؤهم في

موضوع البحث فالخفية يرون أن وصية تلك الأرض هي الخراج فقط كما كانت وأن من شروط وجوب العشر ألا تكون الأرض خراجية. ويرى الأئمة الثلاثة أن خراج لا يجمع وجوب العشر فيكون لو جب في تلك الأرض الخراج والعشر معا. أم الاحتمال ثا ث وهو تغير وصفها من خراج إلى عشر ولا يعلم أن أحدا من العلماء ذهب إليه. ولكن ذلك يرجع إلى أن وصف الخراجية قد تقرر لها اسم ولا مانع من وجوب خراج على المسلم بقائه نظرا فيه من معنى بلوغه حتى لا يبقى الإسلام وهذا بخلاف ما إذا صارت المشركية غير منه ومن غير اسمه لم يكن أهلا للعشر ابتداء ولا لقاء. هل أبو حنيفة فيها غير أن لو جب من عشر أي خراج

### الأدلة

استند الحنفية أولا بما روى عن بن مسعود يرمعه إلى أبي عبد الله عليه السلام قال لا يجتمع عشر وخراج في أرض مسلم. وقد روى أبو هريرة. قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم منعت العراق درهمها وفقيها ومعت الشام مديها وديارها ومنعت مصر أردنها وديارها وعدنهم من حيث بدأتهم فقلت لا - شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه رواده أحمد ومسلم وأبو داود وبه روى أن دهقات نهر الملك أسمه. قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه سمعوا إليه الأرض وخذوا منه الخراج. والحديث الأول هو في المطبوع. أما الثاني فوجه لدلالته فيه أنه أخرجه بكور في آخر الزمان من مع حقوق الواجبة وبين تلك الحقوق بما ذكر في الحديث. وهو تباركه من خراج لا العشر. موكل العشر واحكامه لا يقرن به في الأخير. وأما الثالث فوجه

دلالة أن عمر رضى الله عنه أمر بأحد الجراح من مدهقن وليأمر بأحد  
العشر ولو كان واجبا لأمر به

واستدلوا بما يثبت من ولاية ولائمة استمر من لب الصحة إلى  
يومه هـ على عدم اجمع بين العشر والجراح وقد بين أن أحدا منهم جمع  
بينهما مع كثرة امتداد المسلسل للأرض الجراحية وتوفر الدواعي على  
النس فكأن ذلك منهم إجماعا عمليا لا تصح مخالفته واستدلوا أيضا بأن الجراح  
إذا نجح عقوبة في رأس ومحت فسر وأقر فيها عليها والعشر يجب عبادة  
في أرض أسماها عليها أو قدمت من المؤمنين المسلمين وهذه أوصاف  
متشابهة لا يمكن اجتماعها في شخص واحد حتى يجب عليه جراح وعشر

واستدلوا بما يثبت من "ب كل من" جراح وعشر واحد وهو الأرض  
السمية حقيقة أو تقديرًا بدلين صحة صفة كل منهما إليها والاصافه دليل  
السمية ودليل أن الأرض وكانت سبعة لا تصح للارادة لا يجب فيها  
واحد منهم وإذا كان سببها واحد وانتمت إلى أرض واحدة لأن السبب  
الواحد لا يحدق به حرم من نوع واحد لا ترى أنه يؤمك مسلم صابا من  
استامة للتجارة سنة لا يبرمه ركان التوق

واستدل الجمهور بولا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اتقوا من  
طابت ما كنتم وما أخرجكم من الأرض وبقوله تعالى وآتوا حقه  
يوم حصاده فوجب الله لأعني ما أخرجت الأرض وإيتاء حقه يوم  
حصاده مطلق خراجية كانت الأرض ثم عشرية

واستدلوا أيضا بصح عند الجمع من قوله وَاللَّهُ فيما سقت المياه  
العشر وهو كما ترى عام يشمل العشرية والجراحية

واستدلوا ثانياً . بأن الجراح والعشر حقن مختلفين دواءً ومحللاً وسبباً ومصرفاً ودليلاً . فما اختلافهما دواءً وزن العشر فيه معنى المدة والجراح فيه معنى القوة وأما اختلافهما محللاً فأن العشر يتعلق بنفس الجراح . والجراح يتعلق بالدم . وأما اختلافهما مصرفاً فلأن سبب العشر له دمج وسبب الجراح الأرض الصالحة للزراعة مداين وحواليه ووزن تزرع لأرض . أما اختلافهما مصرفاً . فلأن مصرف العشر انقراض . ومصرف الجراح المقتاة . أما اختلافهما دليلاً . فلأن دليل العشر النص والجراح عما وجب الاجتهاد المبني على تقدير المصالح . وإدائات سهمان مختلفان من كل تلك الجهات ولا منافاة بينهما فلا مانع من اجتماع وصار كالدين مع أحدهم وكالكمارة والقيمة في الصيد الحريم المملوك وكالتسريح العشر في ركة المعادن .

« »

ويتجه على الحقيقة في الحديث الأول . ما قاله الكعب : حديث ضعيف ذكره ابن عدي في الكمال عن يحيى بن عتبة ويحيى بن عتبة مضاف إلى غاية حتى نسب إلى الوضع وإلى الكذب على أبي حنيفة . نعم روى هذا الحديث عن التابعين مثل النجعي واشعبي وعكرمة وحاصل هذا كما ترى ليس إلا نقل مذهب مص التابعين ولم يرفعوه حتى يكون حديثاً مرسلًا . وبغيتك تضعيف الكمال لهذا الحديث عن سماع ما قيل فيه من الجمهور . وإذا كان الحديث بهذه المثابة فلا يقوى على معارضته العمومات التي احتج بها الجمهور

أما حديث أبي هريرة . فظاهر أنه إخبار عما يكون في آخر الزمان

من سوء حالة المسلمين وضعفهم وتقرب غيرهم إليهم حتى يمنعوهم ماوجب عليهم من حقوق أنظر إلى التمييز بالسمع والتوجيه الخطاب للمسلمين بقوله .  
وعدتكم من حيث بدتكم . وبهذا يكون الحديث يعمل عن موضع الخلاف  
ولو سلم أنه اخبار عما يكون من المسلمين من مع الحقوق الواجبة عليهم فهو  
لا يدل على عدم وجوب العشر . لأن العشر موكول احراجه وتوزيعه إلى  
رب المال أما الخراج فالذي يتولى جمعه وصرفه هو الامام وهو أهم موارد  
بيت المال . وفيه يظهر المعنى فدا خص بالذكر . وبذكر العشر كما لم تذكر  
ركاة القدين والتجربة مع أنه لم ينس أحد بدم وجوبها أحدا من عدم  
ذكرهم في الحديث . وأما قصة الدهقان منقذود من كلام عمر رضى الله عنه  
أن الخراج لا يسقط بالآلة . ثم كانت الحربة . والآلة لا يترضى للعشر  
لأن وجوبه معلوم على كل حر مسلم ما لم يأتى به لا يذكر ركاه الماشية  
والقدين وغيرهم . أولاه لم يمن وقت الحصاد . أو لأن الدهقان لم يكن له  
ما يجب فيه العشر . وأما استدلالهم بعدم جمع الآلة والأثمنة بين الخراج والعشر  
فقد قال فيه الكمال : منع بقول ابن المنذر الجمع في الأخذ عن عمر بن  
عبد العزيز فهم يتم وعدم الأخذ من غيره جاز كونه تفويض الدفع إلى  
المالك فلم يمتين قول صحابي بعدم الجمع ليحج به من يحتاج بقولهم . على  
أن فعل عمر بن عبد العزيز يقتضى أن ليس عمر رضى الله عنه على منع الجمع  
لأنه كان متعاهله مقتضيا لآثاره . أما قولهم أن المعنى الذى وجب له العشر  
يباين المعنى الذى وجب له الخراج ولا يجتمعان فهو إن سمع منظور فيه إلى  
حالة لا ماء وهذا لا يبع من جملة نداء . وقد دل الكمال . أن بعض  
صور الخراج لا يكون مع القوة والقهر . بل للمصالح . وبأن أحيائها وسقائها

عند الأئمة الصغار أو كانت قريبة من أرض الخراج ، وأما قولهم إن سب  
الحقير واحد ممنوع لأن سب العشر نفس الخراج ، وسب الخراج نفس  
لأرض المصاحفة ررعت ثم تهتت وحى سبب أن السب واحد ولا مع كما  
قال السكالك أن يتعلق بالسب الواحد وهو لأرض وضمان مع أن العمومات  
تقتضية مثل قوله <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> وما سبب الشئ الشر . فإنه يقتضى أن يؤخذ مع  
الخراج إن كان

\*\*\*

وذلك بعد ما رأيت موقف السكالك من الحقيقة في أدانهم تعلم قوة  
حجج الجمهور ورحيل مذهبهم . وإليك إبد تهتت إلى أن العشر واجب  
ديمر على المسلمين وأن الخراج واجب اجتهدى ليكون مادة ضخمة المسلمين  
يسدون به حاجتهم العامة تستطيع أن ترى أن لوى الأمر الحق إبد رأى  
المصاحفة ودعت الحاجة أن يضرب على المسلمين وغيرهم ممن تحميمهم الدولة  
وينتفمون بمراقبها وفوتها . يحقق به المصاحفة ويدفع الحاجة ولا يعممه من  
فرض ذلك على المسلمين ما أوجه الله عليهم قرية وديار من صدقات تطاهرهم  
وتركيهم . وأن فرض الخراج عليهم لا يعيهم مما وجب عليهم ينسب الكتاب  
وصريح السنة

### انقضاء النكاح بعبارة النساء

اتفق العلماء على أن امرأة الرشيدة أن تلى جميع الفتود غير النكاح  
بنفسها وأن توكل فيها من نشاء من غير أن يكون لأحد حق الاعتراض

عليها وانفقوا يصعد على النكاح الحرة البتة المقتضية إذا بشارته وإيها الشرعي  
مع رده بغير صحة العقد أو إذا بشارته هي أو وكنت تبيده بمباشرة  
فقد حلت في صحته ومعه وأرومه

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف في ظاهر الرواية ورأى صحة هذا  
النكاح معناه إلا أن الأولى حق الاسترضاء في إبداء كل غير كسبه مما تبد أو  
تقبل حبلا ظاهرا وروى عن الأولين القول بأنه صحيح في الكف وباطل  
في غيره وقد رجعا عنه إلى ظاهر الرواية.

ودهب مالك والشافعي وأحمد وإسحاق وكثير من العلماء إلى عدم  
صحة النكاح مدرة المرأة نصية أو وكية

ودهب دود إلى أنه صحيح إذا كانت يده وباطل إذا كانت بكرة  
ودهب أبو ثور إلى أنه صحيح إذا أدهم الأولى به وباطل إذا لم يأذن  
وقل محمد بن الحسن هو صحيح موقوف على أجرة الولي لأن أحازه  
أولى تبد وإلا حال ويقول أيضا إذا أدهم الولي عن الإحارة في  
الكف حدد القاضي العقد ولا يلتزم إليه وقد روى رجوعه إلى لذهب  
الأول الذي هو ظاهر الرواية

ودهب الشافعي والزهري إلى أنه صحيح في الكف وباطل في غيره وهو  
رواه الحسن عن أبي حنيفة.

هذه حجة مما عثر عليه من مذاهب العلماء في هذه المسألة «النكاح  
بغير ولي» وهي ترجع إلى قول الحنفية مضمنا وقول مذهب مطلقا وقول بأنه  
موقوف مطلقا وقول بالتفصيل وصححون في حال دون حال.

## الأدلة

استند جمهور الحنفية بسكيب ولسنة والمقول

« أما الكتاب » فقد جاء في عبارة التصريح بالحدود أن سكاح إلى المرأة . والاصل في الاستناد أن يكون أبي التمه عن الحقيق . فمن ذلك قوله تعالى « من طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره » وقوله تعالى « وإذا طلقتم النساء فممن أنجلن فلا تمسوهن أن ينكحن أزواجهن » وقوله تعالى فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيهن في شيء من بلوغهن فان هذه الآيات طاهرة في أن سكاح المرأة ومراحتها وما سمعه في نفسها بالمعروف يصدر عنها ويرتب سبه أثره من غير توقف على إحد الوين ولا مباشرة أياه

وأما السنة . فأولا ما رواه جماعة إلا المجردى عن ابن عباس قال قال رسول الله ﷺ « النيب أحق بمسها من غيرها وأبكر تستادن في نفسها ولأنها صحتها » وفي رواية لأبي حمزة أحق بمسها « ولأن داود وماتى » ليس للولى مع النيب أمر والقيمة تستأمر وصمها فمره « ووجه الاستدلال أن الحديث جعل الحق إلى المرأة في مسها وفي أن يكون لغيره أمر فيما يتعلق بسكاحها وهو بمومة يتناول ما يتعلق باختيار الأرواح وما يتعلق بالعقد أما البكر فمظرا لعدم إحصاء الرجل وميلاب عليها عادة من حياء الذى يمسها من التصريح بالرصاص فضلا عن مباشرة العقد كفى لشرع منها ترخصا لها بما يدل على رضاها . ومن معي هذا ولا من منتهى أن يسلب الشارع منها حق مباشرة العقد الذى ثبت لها يقتضى قواعد لاهلية العامة وذلك



لأنه مادامت البكر بالغة عاقبة كاشفت فهي وإياها سواء فيما يختص بأمر  
النكاح وليس للبكرة تأثير في حرمان من حق يكفي في ثبوت العقل والبلوغ  
كما عهد من الشارع في سائر الحقوق ، ولا يعدو أثر البكرة المستلزما للحياة  
أن يكون هو الألفاء منها ، فيفيد الرضا وبطلان نطقته بذلك  
الاحاديث حتى لو فرض أن كرا لم تجر على عادة الابكار ولم يمنحها حياة أن  
تصرح برغبتها وأن تشار حقا نفسها ، ما تصورنا في هذه الحاجة فرقا بينها  
وبن الثيب التي أعطيت كل المقتضى ، تصورنا معنى بصرح أن نحكم به على  
عقدنا بالبطلان وليس لنا ما تصور في هذا الموضوع الاصابة المرأة  
والاعادة عن محال الرجال . وهذا أدب من الآداب الاسلامية العامة  
التي أباح الشارع من أجلها أن توكل المرأة في شئونها من بي شرها في مجالس  
الرجال فهي مجرد رخصة لا يلزم من تركها إياها ومباشرة شأنها بنفسها أن  
يحكم على تصرفها بالبطلان ، هـ من جهة ومن جهة أخرى فإن هذا  
الحديث وغيره من أحاديث الاستئثار وأحاديث رد العقد الذي يعتقد على  
المرأة وهي كراهة تدل صراحة على أن رضا المرأة أمر لا بد منه في نكاح  
وإذا كان الأمر كذلك فليس من المعقول ولا من المعهود شرعا أن يعتبر  
رضا شخص شرطاً في صحة تصرف ثم يحكم ببطلان ذلك التصرف إذا  
ما بشره الشخص بنفسه . وهذا هو ما ينبغي أن يحط في وجه استدلال  
الحنفية بهذا الحديث .

(وثانيا) ماورد في تروحه عليه السلام ثم سلمة لما بعث إليها بخطيبها الى نفسها  
قالت . ليس أحد من أوليائي شاعدا فقل رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس أحد من  
وليائي شاهد ولا عاتب يكره ذلك . فتدل الحديث على أنه لم يكن أحد

من أوياء ثم سببه حارس بيت المقدس كما هو قولها . وذلك من جهة أخرى  
على أنه ليس للأوياء حق الاعتراض على ما ذكره في سببها وذلك  
ظاهر في أن اعتراض من لا يعمل به حيث تتوفر الكفاءة فضلاً عن  
أن العقد لا يتوقف صحته على مباشرة الولي . وهذا القدر من الرواية قد  
اتفق عليه رواة هذا حديث في روح أم سلمة . وما يروى من زيادة  
قوله لا ما نيا عمر ثم فروج رسول الله . أو قوله سببه الصلاة والسلام  
لعمر هذا . فمما تم فروج ملك . فمرثت لابن عمر كل عند تزوج  
رسول الله ﷺ . فمما تم فروج ملك . فمرثت لابن عمر كل عند تزوج  
خصوصاً الرسول مدفوعاً به من غير من أن الخصومة لا دلها من  
دليل خاص .

فما المقبول فقالوا من أن العقد كالحج . . . . . أدوية تخص  
بالمرأة لا يشركها فيه أحد من أدوية وذلك كمن لا يتمتع  
ووجوب لفقة والسكنى وما إليها من حقوق خاصة التي تكتسبها المرأة  
بهذا العقد . وله وراء ذلك أنه صدقوا في أخرى . . . . . فمما تم  
كل هذه التي يتوقف عليها كل ما في سرية الكفاءة ولاصل في من هذا  
العقد أن يتولاه من يختص بمقصده . . . . . ولا يركب في سره ما لا غير من  
حق ثانوي . . . . . يمنع حق الاعتراض على عقد المرأة كمن مطقة لفقاء التي قد  
تعود إليه . وهذا ما يريد من جهة من قولها . . . . . تصرف في خالص حقها  
وهي من جهة . . . . . عاقبة ثمرة وهذا كان هو تصرف في المال ولها  
اختيار الأرواح . . . . . يطالب من . . . . . ترويح كذا . . . . . نسب إلى الوقعة

أدبه الثقلين ما شرص لولي مشرفة العقدة

استدوا على ديت . كذا . وسه والمعتول

أما سكب . فتوه تعالى « واكجوا الامن منكم واحدا من عبادكم وامالكهم » ووه تعالى « واكجوا بشر كين حتى وثموا . وسندل به الحنفية من قوله تعالى « وسه » ثم « وسه » فليس جدي فلا تهلوهن أن يسكنن ارواحهن » ووجه الاستدلال « واكجوا » الخطأ موجه إلى الاولياء قبل على ان الروح . ووه تعالى « وسه » ووجه الاستدلال « واكجوا » انها تهل الاولياء عن معن من كجح من نخل من الارواح . قلوا « وما يتحقق الملع ممن في به الملع » قل على « وسه » كجح يدلول لا يسد المرأة . قلوا « ويؤدهد » ورد في سب . روى الآله فقد روى البخاري في صحيحه وأبو داود وأبو داود واهل مدي وصححه عن معن من سب « لا آية زات فيه قال زوجت أحتالي وصفتها حتى يد . وسه » عذتها . يحط بها فمست له زوجتك و « فرشتك وأكرمت فضمتك » ثم جئت بحسبها لا و « لا تعود لما يث أبدا » وكان رجلا لا بأس به . وكنت يريد « ترجع به فسم الله حاجته إليها وحاجتها إليه . و « هل ته هذه الآية » « وإذا طنت المرأة ح فقت . والآفص يارسول الله قال فزوجها إياه

قالوا : « فوكل لها » « تزوج عسها » مع مادكر من رغبتها في روحها . وعلى هذا يبعد أن يكون خطب في الآية للارواح كما قيل . وقد ورد عن أبي عيسى وعائشة وطاوس ومجاهد وغيرهم في تفسير

« الذي بيده عقدة النكاح » في آية « وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن »  
أوله الأولى .

وأما السنة فأولا . مارواه احمد واصحابه ابن منبغ إلا السائي عن أبي  
موسى ان النبي ﷺ قال : « لا نكاح إلا بولي » وصححه ابن حبان  
والحاكم وذكر له الحاكم طرقا وقال : قد صححت الرواية فيه عن ارواح النبي  
ﷺ عائشة وأم سلمة وريدت بجعلش . ثم سرد تمام ثلاثين صحابيا .  
قالوا وهو صريح في أن النكاح لا يصح بدون ولي

« وندبنا » مارواه الخمسة إلا ابن منبغ عن عائشة رضي الله عنها عن النبي ﷺ  
قال « إنما امرأة تكنت بغير إذن وليها فنكاحها باطل - قالها ثلاثا - فن  
دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها فن تشاجروا فاستطاع ولي  
من الأولى له »

« ثالثا » مارواه ابن ماجه والدارقطني و«سرق عن أبي هريرة قال  
قال رسول الله ﷺ « لا تزوح المرأة المرأة ولا تزوح المرأة نفسها من الزاوية  
هي التي تزوج نفسها »

وأما المعلقول . فهو أن النكاح له مقاصد شتى وهو باب صين الأسر والمرأة  
بما عندها من نقص لاختيار لا تحسن الاختيار لاسيما أنها تخضع لحكم  
الماطفة التي قد تمنى عليها جهة المصلحة فتدعيلا لهذه المقاصد على الوجه  
الاكمل منعت من مباشرة العقد

واستدل داود ومن وافقه على التفرقة بين البكر والثيب بحديث « الثيب  
أحق بنفسها من ولها » وحديث « ليس للولي مع الثيب أمر » قالوا . هما  
صريحان في أن كل أمر أئيب اليها وحدها ومنه عقد النكاح . وصريحان أيضا

في الامر ما تئذركم . فيس لا يكر حق الا ان تاذن في نكاحها وهو يدل على ان الذي يتولى نكاحها ، ايا هو غيرها وهو الولي الذي يستأذنها .

واستدل أبو نور على أن الشرط هو إذن أولى فقط بحديث عائشة  
«إنما امرأة الخلع بدل على أن نكاح المرأة نفسها إنما يكون باطلا إذا  
كان بغير إذن وليها هذا روحها عنها يان وليها صحيح نكاحها ولا يتوقف  
على ممة شرقة الولد

واستند ثم في قوله «لن أعتد» وقوف على إحارة الولي» الى هذا الحديث غير أنه قال إن الادلع من أن يكون سابقا أو لاحقا

واستدل الشعي والرهري على أن المقد صحيح في المكف وباطل في غيره بقول النبي ﷺ « لا سمع » ليس أحد من أوليائك شاهداً أو غائباً يكره ذلك » جواباً لقوم ليس أحد من أوليائي شاهداً . فإنه يدل على صحة المقد بمير وفي حيث لا يكون هناك موجب لكرهه الأولياء بأن توفرت الكفاءة ويدل بمهمومه على خلاف هذا

هذه أدلة المذهب ومسألة السكاح بعبارة . وأما ذلك فليح وأنت تقر  
أدلة الحنفية ما تستطيع أن ترد به على داود ومن وفقه في التفرقة بين البكر  
والثيب من أنه لا يملك أن يكون للبكرة معنى يكون سببا في بطلان العقد  
بمادة البكر بعد أن يتصور فيها "عق" والبائع وليس في حديث الثيب  
أحق بنفسها والبكر تستأمر ودم صحتها ما يدل على عدم صحة العقد  
بعبارة البكر . كما يؤخذ منه أن يكفي منها نظرا لحينها بي يدل على  
وضاه بالسكاح . أن العقد يكون باعلا إذا اعتدته بنفسها فهذا لا يدل

عليه الحديث . وعلى هذا فلا وجه لقولهم في الاستدلال أنه يس لها حق  
إلا أن تأذن في كساحها

أما استدلال أبي ثور بحديث عائشة بنت أمراءه فيجده سببه  
هذا الحديث قد روى من جهة ضرف مدارها على ابن شهاب الزهري غير  
أن بعضها من رواية ابن جريح عن سليمان بن موسى عن الزهري ومقتضب  
من رواية الحجاج بن أرصاة عن الزهري وبعضها من رواية ابن لهيعة عن  
شيخه عن الزهري . وإن لمعة معروف والحجاج بن أرصاة ضعيف وم  
يشتبه به عن الزهري فحديثه مقطوع أما لطريق الأول فقد أحسن يحيى بن  
معين عن ابن عتبة عن ابن جريح أنه سأل الزهري عن هذا الحديث فلم يرد  
فقال له إن سليمان بن موسى حدثني عنك فقلت على سليمان خير أو قال أحسن  
أن يكون قد وهم على . وفي هذا بناء على أن الزهري يكذب هذه الرواية ويكرها  
لأنه يراها الآن هذا للفظ في عرف المكاب من أهل العلم بغيره مما  
يلخص إلى . وقد مثل هذا الصحاوي في معنى الآثار ولحقه ابن حجر في  
الدرية . وعلى هذا فلا وجه لاعتلال هذه الحكاية عن ابن جريح كما لا وجه  
لقولهم . أنه على تقدير صحتها لا تدل إلا على سبيل الزهري سولا يلزم من سبائه  
للحديث أن يكون سليمان بن موسى وأهله لأن الزهري - كما بين - لم يكن  
نا - ياءوما كان منكرا . هـ من جهة ومن جهة أخرى فإن شاة التي روى عنها  
هذا الحديث قد روجت حفصة بنت أحياء عبد الرحمن وكان عاه وم يكن قد  
أدناها هذا المزوج كما يدل عليه ما جاء في رواية ذلك من قول عبد الرحمن  
حينما حضر - أمثلي اصمعه هـ ويقتات عساه في بيته فلو كان هـ هذا  
الحديث صحيحا لكان الروح باطلا وكان لابد من إعادة العقد على حفصة

يشت سماعه عن الزهرى . فحديثه منقطع أما الصريق الاول فقد أخبر يحيى بن  
 معين عن ابن عتبة عن ابن جريح أنه سأل الزهرى عن هذا الحديث فلم  
 يعرفه فقال له ابن عتبة بن موسى حدثنا به عبدك . فثنى على سليمان خيرا  
 وقال . أخشى أن يكون قد وهمل على وى هذا . إلى أن الزهرى يكذب  
 هذه الرواية وينكرها لأنه لا يلائم هذا المقصود في عرف المكالمين من  
 أهل العلم بغيره معنى انتهى . فخطأ منى . وقد قل هذا تطحاوى في معنى  
 الآثار والحافظ ابن حجر في الدراية وعلى هذا فلا وجه لأعلان هذه  
 الحسنة عن ابن جريح كما لا وجه لقوله أنه على تقدير صحتها لا تدل  
 إلا على بيان الزهرى ولا يبرم من بيانه بالحديث أن يكون سببا في  
 موسى وأمر فيه لأن الزهرى - كما بين - لم يكن "سيا راء كل مكرا .  
 هذا من جهة ومن جهة أخرى في "شبه حتى روى عنه هذا الحديث قد  
 زوحت حقيقة بتأخير عبد الرحمن وكان عابوا ولم يكن قد دنا في هذا  
 التزويج كما يدل عليه ما جاء في رواية ذلك من قول عبد الرحمن - حينما  
 حضر - أمثلى يصنع به هذا ويعتات عليه في زنته ، ولو كان هذا الحديث  
 صحيحا لكان الروح باطلا وكان لا بد من عدة لتقدم على حقيقة مع أنه  
 لم يحصل ثم وكان صحيحا أيضا . نعمت عائشة عن خلافه . وعلى فرض  
 صحته الاحتجاج به فماتته أنه حسن ومنه لا يثبت الصحيح الذي استدلل  
 به من لا يشترط لوى

وهذا هو عين ما يوجه على محمد بن الحسن في ذهب إليه .

أما استدلال لثنى وارهري بالحديث رواج ثم سمعة فيتجه عليه أنه  
 استدلال بالمعروف ودلالة المعلوم - على فرض اعتبارها - لا تقوم منطوق

أدلة من لا يشترطون مباشرة الولي وهي - كإثبات - عمدة تمترق بين  
الزواج بالكفاءة والزواج بمهره عن أن أية مذهب عبيد هذا اليوم  
للمرأة حق لاهتباع عن - شرة العقد كان من عيب وكل لروح  
مظنة الأيرضى به الولي . ومذهب نحن أن يكون متبعها عدم صحة  
العقد بغيرها كما يحتمل أن يكون لحرف انحراف على على عقد وضمة  
فسحة إذا حضر . وتبين أحد هذين الاحتمالين فادله من دليل والتبين  
قام على تعيين الثاني وذلك ما حق من الأدلة التي تمترق في صحة العقد  
بمباراة النساء بين الزوج الكفاءة والزواج بمهره .

هذا وقد علمت هذا المذهب رواه حسن بن علي بن حماد وقد نص  
عليه الحنفية على أنها محكرة للسود في رواج عيب الكفاءة . قال شمس  
الأئمة . وهذا أقرب إلى الاحتياط إذ ليس كل من يخرى المرافعة ولا كل قص  
يحقن الحكومة ولو اصف الولي وعدل لتعني فقد يترك أهله بكثرة  
التردد على أبواب الحكام والافتقار إلى حسن حصونه فيقرر الضرر فكان  
منه دفعا له خصوصا أن الذين هموا بالولي حتى لا يخرى قبضه بما إذا  
م تله أو تحب حبلا طاهرا فيستقطه لهم من حتى لا يخرى صوت للولد  
ومحافظة على الأمن من الخبيث . وذلك يقرر الأمر ولا يبين الولي عن دفعه .  
وهذا المعنى في الواقع ترجيح لاحتمال عدم صحة العقد وتخصيص لأدلة  
الحقيقة التي تقيد الصحة مطلقا . يدعي الزواج من الكفاءة . وهو  
تخصيص بقاعدة ثابتة مستقرة في شريعة فلا مانع من قبوله . وقد يدل  
لأن غاية ما يستدعيه هذا اعتبار رضا الولي في غير الكفاءة ما أن العقد يكون  
بمباراته ويكون مطلقا بغيرها فلا دليل عليه وهو موضع النزاع .



ثم استدلال الجمهور على لزوم التولي تأية و تكحوا الآية منكم  
 وآية « ولا تكحوا لشر كين حتى يؤم » فيتجه عندهم أن الخطاب فيها  
 يختص بآية لا قويا تكون لامة مسلمين لا خصوص الأوياء ولا الأمرهم  
 مباشرة عقد لروح هو من باب التشريع مام ويكرن المسلمون مأمورين  
 في الآية الأولى الم على اعقاب الآية وعنده الخجوعين في الروح كما  
 كان يفعل أهل الجاهلية . ويدل على هذا إروى عن سي عليه السلام « إذا  
 جاءكم من ترصون دته وحقه ويوجوه إلا عملوه تكن فتنة في الأرض  
 وقد كبر ووسع » الغرض من ذلك الاعراب منهم صرفه وعدم  
 الحجر على النساء في الروح . الآية الثانية منقصة م هو شرط  
 أن روح إذا كان المراد مؤمنه وهو تكرر مبدأ عدم المسلمون يجب أن  
 يسيرة في علاقة لروحة . وليس خطابا لخصوص الأوياء ولا المسلمين  
 خاصة من مباشرة عقد روح لشر كين

وآية « د عنكم النساء فبمن أحسن فلا تمضوهن » فاستدل لهم  
 بها من على الخطاب في الآية . وقد احتار المحدث الرار في خطاب  
 للارواح قال « والذي يدل على قوله تعالى « وإذا طلقتم النساء ففمن أجلهن  
 ولا تمضوهن » حجة وحده صراحة من شرط وحزاه ولا شك أن الشرط  
 خطاب مع الارواح فوجب أن يكون الخطاب مامهم أيضا ولا لرم  
 تمكك اعظم لكريم ثم قال والمحافظة على نظم القرآن من التمكن أولى من  
 المحافظة على حر الواحد الذي بين سب النزول

ولك ن نعت ما سب في الآيتين الأولى من أن الخطاب لامة  
 المسلمين وان قصد منهم أن يقع بينهم عمن النساء إذا حصل بينهم طلاق

خرجت المرأة من عدته وطرأ الوحوب تكاف السالمين في تنفيذ الأحكام  
 فيما بينهم وجه الخطاب إليهم جميعا كما هو الشأن في مثله من التشريع العام .  
 على أننا لو سلمنا أن الخطاب للأولياء فهمهم عن العصل لا يدل على أن  
 أمر التزويج بمعنى مباشرة العقد لا يملكه إلا الأولياء . فإن العصل هو المانع .  
 والمنع بدمشق بالهوس وغيره من طرق المانع الحسى وهذا شيء يقدر عليه  
 الأولياء وكان مأثورا عند كثير منهم . ويدل عليه قوله تعالى « أن يكهن »  
 حيث سب الكاهن إليهن لا إلى الأولياء وهو دين وصح على أن العصل  
 المانع عنه هو منعهن عن أن يباشرن عقد رواحهن عن يعترن من الأرواح  
 وبذلك ترى أن الآية لا تصلح دليلا من لا يشترط عبارة الولي في الكساح  
 أما استدلالهم بحديث « لا كساح إلا بولي » فيتحفه عليهم فيه أنه ضعيف  
 مضطرب في أساده فرواه موصولا إسرائيل وشريك عن أبي إسحاق عن  
 أبي بردة عن أبي موسى عن النبي ﷺ وروده قطعا . باط بن محمد وآخرون  
 عن يونس بن أبي إسحاق عن أبي بردة فلم يذكر رواه إسحاق ورواه رسلا  
 شعبة وفيان الثوري فلم يذكر را به موسى وكل واحد من شعبة وسفيان  
 حجة على إسرائيل وجمع من معه فكيف بهما إذا اجتمع فهو حديث لا تقوم  
 به حجة على أصلهم ولو سلمنا صحة الاحتجاج به . بناء على تقديم الوصل  
 على الانقطاع عند التعارض فغايته أنه حسن وهو لا يمارض الصحيح انتهى  
 ذكرنا « الأيام أحق بنفسها »

وقد عمت ما يتحبه على حديث (أما مرة) ويزدهنا نهد الحديث  
 يعالف مذهب الجمهور فإن مفهومه — وهم يعتقدون بأنه يوم — أنها إذا تكلمت  
 بأذن ولها كان صحيحا وهو خلاف مذهبهم

أما حديث (لا تروح المرأة) فقد قل فيه ابن كثير الصحيح  
وقعه على أبي هريرة وقد جاء في لفظه للدارقطني (كما يقول التي تروح  
نفسها هي الزانية) وعلى تسليم رفعه فقيه التفسير من استبداد المرأة بنفسها  
في الروح وليس فيه مدخل على مسد اعتقاد باثرتة المرأة. ألا ترى أنه  
سماه روحاً، وهذا الأسلوب معروف في التفسير. ومنه قوله تعالى (الزاني  
لا يكح الزانية) ومشرکه وإليه لا نكحها إلا راناً ومشرکاً؛  
ولأرب أن محسن المحدثات ومريدني للمرأة من عدم الخروح عن  
مألوف أمر مستحسن ولكن مسد اعتقاد مدبرتها شيء ورء ذلك ولم يتم  
عليه دليل إلى الآن

أما المعقول فيتجه عليهم فيه في تحصيل المقاصد التي ذكروا للنكاح  
لا توقف على أن يشرأولى عند نفسه بل يكفي في حصولها أن ياذل لها  
الولى ويرضى به ويشرع عند ذلك من يشرع. وهو دليل قاصر عن  
عموم الدعوى التي هي عدم انعقاد نكاح حارة النساء وأمانة الحقيقة في  
قوات هذه المصاحح ليست هي الابوة كما ظن وبما هي الصفر الذي من  
شأنه أن يمنع عن مرعاه المصاحح. أما الابوة فيستمدومة دائماً ولا غالباً  
أموات تلك المصاحح ولا تصحح تكون مطقة قل الكمال (ومجرد وقوع  
المسدة حياء لا يوجب المطقة وإذا وحدت بولي رفعه وكون ولي يختصم  
قيس بأدلة إلى دفع المصاحح عن النفس)

ولو سلم فليس مذهبوا له تمتع لرفع احسن إذا لا فرق في دفعه بين  
أخذ الرأي ومباشرة العقد

وخلاصة القول أن الكتاب وعمل الرسول ﷺ وقوله وقواعد

الأهلية المقررة لصحة التصرفات. كل هذا يشهد شهادة واضحة لمن يقول  
 مسحه عقد بغيره النساء المات أحسن أو كمن لم يعبره  
 بوكالاته وكفى في مراعاة حق الولي أن يتدخل في سير الكف أو قبل  
 اعتراضه على عقد إذا لم يأذن وسوب - مرماه الآداب - لامة - به  
 يستحب أحد رضى ولى أو يذبح عقد عنه (كإلا سب أن الوقاحة  
 والخروج عن مألوف العادات)

وأن شريعة الإسلامية - في تقرر حق الرقة في خيرة لامة وتبين  
 في حرة الروح حرة مثل حق إرحال (وهي مثل نسي تبيين  
 بامروء) وسبح لها تصرفات مع المحوطة على منه وشرف - لامة كل  
 البعد أن تحسن عمارتها مفسدة لامة حصر الولي دعاب رضى الولي مما يرض  
 وإذا صح أن يكون لهذا شبهة من الحق في دعاب قوم رضى في هي  
 الشبهة في دا حضر أو أن

### المقدار المحرم من الرضاع

أجمع لامة على أن الرضاع ثبت به حرمة - كاح كما تثبت به سب  
 ومصاهرة. واحتفتوا بمد ذلك في مقدار رضع الذي ثبت به ذلك التحريم  
 فذهب الحنفية ولما كية إلى أن في الرضاع وكثيره سواء في ثبوت التحريم  
 وهو مذهب جمهور من السلف وأحف ورؤية عن لامة أحمد وذهب  
 طائفة إلى أن المحرم منه قار مدين - كهم احتفتوا في تحديد ذلك المدة  
 فقل أو عيب أو نور وداود حادري وابن المذر لا تحرم الرضعة  
 ولا الرضعتين وما يحرم الثلاث مما فوقه وهو رؤية لامة عن لامة أحمد.

وقال آخرون لا تمت التحريم بأقل من خمس رصع متفرقات وهو مذهب  
الشافعي وعنه الروايات عن أحمد وحديث روايت ثلاث عن عائشة والثالثة  
عن أبي حمزة عن من سمع وثلاثة لا يحرم بأقل من عشر وسبق في البحث  
والمقارنة على غير هاتين الروايتين

42 43 44

استدل أبو عبيد بن ميمون برواه الجماعة إلا لبحري عن عائشة  
أن النبي ﷺ قال لا تحرم المرأة نفسها وقت رواد محمد ومسلم عن  
أبي حمزة عن رجل عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال لا تحرم المرأة  
ورسمة ولا حلق ولا شيء من ذلك حتى يرضى الله بذلك قال لا تحرم  
وهو في ذلك وقت من كان في مكة في امرأة فمروا بها فحرقوا حرى فزعمت  
أمرني لأوفى أمر في الحلق في رصمة ورسمة فقال لا شيء ﷺ لا تحرم  
الإمامة ولا لامتحان

وبإحدى أحدث صحاحه ثمة رواة شذو وهي صريحه في نهى  
التحريم عدول الشلاب فيكون مقيدة لمطلق الارصاع الثابت بقوله تعالى  
وأما لكم التي رخصكم وما تشبهه مما ورد في الأحاديث . فتقدم بغير  
ارصعة والارصعتين وهو ثابت في فوقه .

و استدل بشعيره ثلثه روى مسلم و تودود و السائى عن عائشة  
 ١٠٠٠ كك في ر من قرأ عشر رصعت معلومات يحرم من ثم يستغن  
 بحمس معلومات فوفى ر - و الله عز وجل و هن فيما يقرأ من قرأت -  
 و رواه ابن الموطأ و أحمد بن حنبل و عائشة رضي الله عنها قال ان اأخذيه تبي  
 سله و هو مولى لامرأة من لسان كما تبي نبى صلى الله عليه و آله و كان من

حتى رجلا في الجاهلية دعاه الناس ابنه وورث ميراثه حتى انزل الله عز وجل  
ادعوه لآبائهم هو قسط عند الله من لا تعصوا به فاحذروكم  
في الدين وهو اليكم . وردوا الى آباءهم من بعدهم فاعلموا ان الله قد صدق  
سورة فوات يا رسول كذا نرى سدا ولدا . وفي مع ومع في حديثه ويرى  
فصلى وقد نزل الله عز وجل فيه ما قد علمت فمن رضعه خمس رضعت  
فكان بمنزلة ولده من الرضاة

قام وعاشه اعلم الأمة بحكم هذه المسألة هي وساء بني وقد كان  
إذا أرادت أن تدخل عليه أحدًا من نساء أو أخواتها  
فأرضعت خمس رضعت فهذا محرم وذلك مرويها وكلاهما صريح في أن  
التحريم إنما يتعلق بالخمس فيكون مطلق الكتاب وسنة مقيداه . أم  
أحاديث المصنف والمصنفين في التحريم بمطلق رضاع ولا تثبت التحريم  
بأشلاث والأربع إلا بالمعروف وهو من عدمه لا يحوى على معارضة معروف  
المحصر الثابت في رواية ابن ماجه عن عائشة : لا تحرم إلا عشر رضعت أو  
خمس معومات وهذا طريق يجمع بين القموص أو ارده في أبواب كلها بدون  
أن يهمل شيء منها . وفي الأحكام المتعلقة أهل الأحاديث الخمس ولا تثبت أن  
أعمال الأدلة كلها خير من أهل بعضها

وسئلوا ثلث . أن المعنى محرم في أربع أو نحو شبهة الخرافة حتى  
تحدث ما بين اثنتي عشرة لمصر بمصر . وهذا لا يتحقق به فليس من الرضاع ولا  
يكون انقيس محرم فوجب المصير الى ما ثبت ما سنة وهو الخمس  
واستدل الجمهور أولا بقوة تعالى (وَمَنْ يَكُ الْإِنْفِ رُضْعًا) قاله  
علق لتحريم بالارضاع من غير تقدير بقدر معين ومكين وجدد الارضاع

تحقق الحكم وثاب بم روى عن سقة بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت  
 أبي إهاب فجاءت ثمة - وودع فتأت قد أرضعتكما قال - فذكرت ذلك للنبي  
 ﷺ فعرض على فسحيت فذكرت ذلك له فقال وكيك وقد رعت أمها  
 قد أرضعتكما فبها منكم ثم ركبها ونهاه عن قربانها فحرد أحارها بالرصاص من  
 غير استئصال عن عدد ولا كسفة - وقد قيل العلماء (إن ترك الاستئصال في  
 الأحوال ينزل منزلة عموم المقاتل)

وثاب - روى عن أبيه عن الصحابة وقد روى عن علي وابن مسعود وابن  
 عباس أنهم قالوا قيس رضع وكثيرة سواء وعن ابن عمر الرضعة الواحدة  
 تحرم وروى أنه لم يبعث عبد الله بن الزبير يقول لا تحرم الرضعة الواحدة  
 والرضعتان قال قصه الله خير من قصه ابن الزبير وتلا الآية والله أن  
 عائشة تقول لا تحرم امرأة واحدة قال حكم الله أولى وخير من حكمها  
 ورأيت أن رضع فمر يتفق به محريم فيستوى قبله وكثيره كالوطء  
 الموجب له وذلك لأن الشريعة الشرعية بالحكمة الحقيقية مجردة عن شرط التكرار  
 والكثرة وكل وجد حقيقة واحد حكم

ثم قد وادى معنى موجب لا تحريم في الرضاع وإن كان في الحقيقة هو  
 الحرثية الخاصة بتحول العداء إلى المصاهرة والمصاهرة لا ينفك عنها غير ظاهر  
 والمعروف من الشريعة الخاصة بالأحكام بالادوار الطاهرة المنضبطة بالحكم  
 لم يتفق بالحرثية ههنا حيث وإنما تعلق بالارضاع لظهوره وضباطه وظهوره  
 باطنة مسل بالاباح والرحمة بالنفس.

\*\*\*

فيل لأن عبيد ومن معه - إن لأحدث لا تدل إلا على أن مجرد المصاهرة

والمصتين من جهة الصبي أو الاملاجة والاملاجتين من جهة المرأة لا يثبت بها التحريم وجاثر ان يكون ذلك من قبل أن اللبن لا ينفصل بها ضعف الصبي وحده إلى تكرار المص . فالعرض من الحديث دفع توهم ثبوت التحريم بمجرد تقدم الصبي الثدي أو ادخال الثدي في فيه . وهو لا يثبت إلا بتحقيق وصول اللبن إلى الجوف . وما جاء في بعض الروايات من كلمة رصعة . فتصرف من ارأى يدل عليه في التحريم بالنسبة بمدنى التحريم بالرصعة . وقد قال ابن عباس حينما سئل عن الرضعة الواحدة هل تحرم ؟ إذا غشي الصبي فقد حرم . ومعنى اسم لما يخرج من بطن الصبي حين يولد إذا وصل اللبن إلى حوفه . قال ابن عباس : صبيكم أي سقيتموه ليسقط عنه عقبيه وهو لا يسقط إلا إذا صار اللبن في حوفه فدل هذا على أن المعول عليه وصول اللبن إلى الحوف ومن هنا ظهر وجه حمل هذه الأحاديث على ما ذكرناه . على أن الامام الطحاوي ذكر في حديث المصه اضطرابا وقال ان مداره على عروة بن الزبير عن عائشة وروى أنه سئل عن الرضاعة فقال ما كان في الحولين وان كان قنطرة واحدة محرم وقوى الراوى بخلاف روايته بوجهها

وقيل للشافعية : إن حديث عائشة الأول فيه اضطراب وينقطع من جهة معناه . أما اضطرابه فقد جاء كما في الرواية السابقة لمسلم و أبو داود والسنن وجاء في رواية ثانيا لمسلم : ثلث في القرآن عشر رصعات معلومات ثم ثلث أيضا خمس معلومات وفي رواية ثالثة للترمذي : ثلث في القرآن عشر رصعات معلومات فنسخ من ذلك خمس رصعات إلى خمس رصعات معلومات فتوى رسول الله ﷺ والأمر على ذلك وفي رواية رابعة لاس ما جاءه كان في ثلث الله عز وجل من القرآن ثم سقط لا يحرم إلا عشر رصعات أو خمس معلومات



فهذه الروايات يدل عليها وهو رواية الأولى على تمام التحريم الخمس متلوا  
في القرآن بعد قوله من يشك <sup>فيها</sup> فهو روية من ماج يدل على النسخ  
المعبر عنه باسمه كما يدل على أن حكم العشر والخمس زال مرة واحدة  
في حقه وحده ثم بعد ذلك كما في معنى من أن غيره يدل على أن حكم العشر  
زال أولا ثم روي حكم الخمس <sup>بما</sup> روي هذا اضطراب يصعب الحديث  
وسنستدل بالادلة على أن ما روي عن روية بن ماجه وهي أن العشر  
زال أولا ثم نسخ بقوله خمس نيا وقت الخمس حتى توفي الرسول  
(ومن من يبر من القرآن) ما كتب هذا وهو لما ثبت في القرآن ؟ وهل  
هذا لا قول صالح ثمي <sup>عنه</sup> بعد رسول الله <sup>عليه</sup> ، مودعته من هذا ومن  
ثم حل الجواب عنه

قال ابن القيم في زاد المعاد (هو القرآن لم يؤثر وقد نسخ لفظه وبقي حكمه  
فيكون حكم قوله (الشيخ) شجرة عاد رب ورجوهي) ثم اكتب بقوله آحادا  
وحكمه مات ابنه فون عايشه فوفى رسول وهن فيما يقرأ فالمراد انه تقرب  
عنه فوفى ما نسخ كن حرقه من ماله نسخ هـ

وهذا تأويل بعيد لا يساعد عليه مذهب الرواية ونسبناه وقنا أنه خير  
من زعم أنه سقط شيء من القرآن أو لم يتواتر فلم يثبت في القرآن فهو يدل  
على نسخ الكل لا على نسخ متناهي كما يقولون واتمول بالسسخ مع بقاء الحكم يحتاج  
إلى دليل لأن ما نسخ من نسخ يرفع حكمه قال الكمال . وأما ما نظر  
به من السسخ واستبعده الزاوي بوجهي فهو ما علم بأسنة والاجماع لم  
يثبت به

هذا . وقد تسأل صاحب المنار في تفسيره عن حكمة نسخ العشر  
 بالحس عند من عمل رواية عائشة . وعن حكمة نسخ الحس عند من عمل  
 روايتها وادعى ان الحس نسخ التلاوة . وقال ان اقصى ما يمكن أن  
 يقال في بيان الحكم انما التدرج في التحريم كما في الحر والكر من التحريم  
 بالرصاص وتحريم الحر فراق شرب الحر من شربه اعراء الشارب فيصعب  
 تركه مرة واحدة ولا كذلك نكاح المرسعة ثم السعد وقوع نسخ في هذا  
 الحكم وقال اذا كانت العلة في التحريم الرضاة . وهي الجزئية . تتحقق  
 بالثلاث او الحس . فكيف يحملها الحكم عشر اثم حسنم في من ذلك الحق  
 انه لا يضر لهذا النسخ حكمة ولا يتفق مع ما ذكر من العلة ولم يرد هذه  
 الرواية عن عائشة لاهون من قبولها مع عدم عمل جمهور من سلف واهل  
 بها . فان لم يعتمد روايتها فلما اسوة عمل البخاري ومن قالوا باصحابها خلافا  
 لا وصى وان لم يعتمد معناها فلما اسوة بمن ذكره من اصحابه وبعين  
 ومن تبعهم في ذلك كالخفية وهي عند مسلم من رواية عمرة عن عائشة او ليس  
 ر رواية عمرة وعدم ثقافتها اولى من القول بنزول شيء من القرآن لانظر  
 له حكمة ولا فائدة ثم نسخه او سقوطه او صياغه اه وقال القاضي ابو بكر من  
 العربي ( ان حديث عائشة فهو اضعف الأدلة لأنها قات كان مما رل من  
 القرآن ولم يثبت اصله فكيف يثبت فرع ) ان حديث ساء . هم يذكر  
 مسلم فيه عددا على ان الشافعية الذين يستندون به يرون ان احرم خمس  
 رصعت مشعات وائس من العقول ان ترصع المرأة الرجل فتشبهه قال  
 السكندر ( لأن رخص لا يشبهه من اللبن رص ولا رطلان فأن تجد الآدمية  
 في ثديها قدر ما يشبهه . هذا محال عادة . فالظاهر ان معدود خمسا فيه المصاحبات

ثم قال كيف جاز ان يبشر عورتها بشفيه فلعل المراد ان تحلب له شيئا مقدار  
خمسة مصات فيشربه (ثم هو بعد ذلك في رضاع الكبير وقد صرح به ايس  
محرمات في ابوطاوس بن ابي داود عن يحيى بن سعيد ان رجلا سأل ابا موسى  
الاشعري فقال اني مصعت من ثدي امرأتى لنا فذهب في بطني ؟ فقال  
ابو موسى لا راها الا قد حرمت عليك . فقال عبد الله بن مسعود انظر ما انتهى  
به لرجل . فقال ابو موسى فما تقول انت ؟ فقال عبد الله . لا رضاع الا ما كان  
في حواشي . فقال ابو موسى لانه انوني عن شيء مادم هذا الحبر بين اصبركم .  
وجاء في الصحيحين عن عائشة صها ان رسول الله ﷺ قال انما الرضاعة من  
اجاعة . والقول بان عائشة رضيت الله عنها كانت اذا ارادت ان تدخل عليها  
احد صهرت احدي قرباتها بارضاعة قول لا ينفق وزاوجة عائشة رضيت الله عنها  
ومكانها الديبهي التي تاتي عليها اساليب الاحتيال وهي التي روت قول الرسول  
ﷺ له . انظرون من اخواني انما الرضاعة من اجاعة . والذي مقبل قصة  
سأدري انها رخصه لهالة حاصه نظرا بشأته صغيرا بينهما وقد جاء ذلك  
مصرحاً به على لسان امهات المؤمنين .

ولظاهر التحريم لا يثبت بما دون الرضعة لأن المحرم بنص القرآن  
هو الارضاع والارضاع لا يتحقق الا بمره منه وهي الرضعة . والرضعة هي  
ان يأخذ الصبي الثدي ولا يتركه الا صائماً نظيراً الاكلة . والمومه . وما اليهما  
وبهذا يكون القرآن مضيقاً في الرضعات قليلاً وكثيرها وتكون احاديث لمصلحة  
والاملاحة متفقة مع هذا الاطلاق اد كل منهما غير الرضعة .

قال ابن العربي وراى مالك واو حنيفة الاخذ بمطلق القرآن وهو  
الصحيح لأن عمل بمعوم القرآن وتعلق به . وقد قوى ذلك بأنه من باب

التعريم في الألبان والحواشي المروحة عند وجب التمسك به لمن يرى  
العموم ومن لا يراه . والله اعلم .

### الطلاق البدعي

شرع الله روح المقصد مئة لا تحقق إلا د حسب عشرة بين  
الزوجين وثابت قلوبهما . وحرفاً على أنه هذه له قوة مئة خاصة  
الشارع بسياج منيع يحفظها من اصعب ولا خلاف . ومن ذلك أنه مأوون  
الشأن اذا حافوا اشتق بين الزوجين . رعووا في التمسك بالاصلاح  
وأرشد الزوج الى ألا يتأثر في يحد في حبه من حص وكراهه وسعته  
في خير كثير يناله اذا لم يسير هذه المصحة . من مئة تعين ( وعاشه وهن  
بالمعروف من كرهته وهن وصى . نكرهوا شيئاً رخص مئة فيه خير  
كثيراً ) ونهر من الصلاق وحمله بعضاً عنه من قطع ما يحب الله  
يوصى . روى ابن عمر عه رضي الله عنه أنه قال : من حلف الى مئة اطلاق .  
وروى عن ثوبان أن رسول الله ﷺ قال : من حلف الى مئة اطلاق  
من غير ما بأس حرام عليها . رحمه الجنة

ومن ذلك تعلم أن الاصل في التمسك حصره فيه من كفر  
نعمه السكاح وهدم مقصده وإلحق لا بدء بروحة وأنها وولادها  
ولكن الشارع الحكيم قدر في العشرة من زوجين قد حرم ويتفهم  
شره ولا يجدي في اصلاحه فأن عند ذلك التمسك وجهه سيرا  
لخلاص عقد تباين الأخلاق وعروض المصحة . فوجه عدم مئة حدود الله  
وقد يمرض ما يحمل التمسك مندوباً أو وجباً

هذا حكم الطلاق بالنظر الى دأته . وله مع ذلك حكم آخر باعتبار وقته وعدده . وهو بهذا الاعتبار يكون سنياً وبدعياً  
و - كلامها في موضعين - الأول - فيما يكون سنياً وما لا يكون  
- الثاني - في وقوع البدعي وعدم وقوعه واليك في الموضعين ما اتفق العلماء عليه وما اختلفوا فيه

### الموضع الأول - سى الطلاق وبدعيه

امق العلماء في هذا الموضع على ما يأتي :  
ا - ان طلاق المدحول بها في طهر لم يمسا فيه طقة واحدة لم يتبها في المدة بطلقة اخري سنى  
ب - ان طلاقها في الحيض او النفاس او في طهر مسمها فيه بدعى اذا كانت غير حامل  
ج - ان طلاق غير المدحول بها ليس سنياً ولا بدعياً من جهة الوقت  
لا ، روى عن زهر من ان طلاقها حالة الحيض بدعى كالمحول بها  
و ، الذى اختلفوا فيه من هذا الموضع فهو :  
ا - سنية الطلاق وبدعيته من جهة العدد . فقال الشافعية : ليس في الجمع بدعة ولا في التفريق سنة والمدحول بها وغيرها سواء . بل نقل ابن رشد عن شافعى أن المطلق ثلاثاً بلفظ واحد مطلق للسنة . وقال الحنفية والمالكية لم يقع الثلاث واشتتين دونه واحدة أو متفرقة في طهر واحد بدعى يستوى في ذلك لمحول بها وغيرها . وللحابلة في الثلاث روايتان احدهما أنه غير بدعى واحترها الخرق . الثانية أنه بدعى واحترها أبو بكر وأبو حفص .

أما الثنتان دفعة أو متفرقة في شهر فسي . هذا في المدخول ، غير المدخول بها  
بها فلا سنة ولا بدعة في صلاتها وقتا ولا عددا .

ب - إذا رد في طلاق المدخول بها لم ينق على سنته طلاق آخر في  
العدة فقال المالكية والخنفية كونه بدعيا ومن الخنفية يكون سببا إذا ورعت  
الطلاقات على الإطهار

ج - طلاق الآيسة وصغيرة فذهب الخنفية إلى أنه يكون سببا بدعيا  
من حيث الوقت ، ليس فيهما من ينق واحدة وأكثر منه حتى يعص من  
كل تغلية بن شهر وذهب الأئمة الثلاثة إلى أنه لاسه ولا بدعة في صلاتهما  
من حيث الوقت .

د - صلات الحامس فتن أو حيفة وأبو يوسف هي كالآيسة والصغيرة يكون  
طلاقها سببا واحدة أو ثلاث في ثلاثه شهر . ومن محمد ورقر لا يكون سببا  
الابو واحدة ومن الأئمة الثلاثة لا يوصف صلاتها سنة ولا بدعة .

والخلاصة . أن الخنفية يرون أن الطلاق يكون سببا بدعيا من حيث  
الوقت والعدد في المدخول بها ومن حيث العدد فقط في غير المدخول بها أما  
من حيث الوقت فلا بأس في طلاقها سنة ولا بدعة

وإن الشافعية يرون أنه لا سنة ولا بدعة في عدم مطالته ، أما من حيث  
الوقت فيرون أن طلاق الصغيرة والآيسة والحامس وغير المدخول بها واحتلته  
وطلاق الحكمين والحاكم على المولى نفيها وصلاته لم تحجره يس سببا ولا دعيا  
وماعدا ذلك فاما سبي وأما بدعي .

وإن الحنابلة يرون أن طلاق الآيسة والصغيرة وغير المدخول بها والحامس

لا يكون سدا ولا مدعى في وقت ولادته . ومما سكت يكون سدا و مدعى  
من حيث وقت ولادته . ولما كثر روى أن طلاق الصغيرة والآيسة  
والحامل وغير المدخول لا يوجب سدا ولا مدعى من حيث وقت  
حيث لمدعى يكون سدا و مدعى .

وهذه هي آراء الأئمة في سبي طلاق المرأة والأول من اعتبر على  
سبيله أو مدعى قوله تم (أي من الأئمة) سدا و مدعى من مدعى  
و (حصول المدعى) وقوله <sup>عنه</sup> عمره و قد مر من سبيله رتبة في أحدهما  
(مره في أحدهما و مدعى في أحدهما) من سبيله رتبة في أحدهما  
المدعى في الوقت الذي سبيله فيه مدعى و قد مر من سبيله رتبة في أحدهما  
في حديث ابن عمر بن الخطاب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه  
أمر بطلاق لها المدعى من ذلك المدعى مدعى من سبيله رتبة في أحدهما  
على الرأى و يوقع الشك في المدعى و مدعى من سبيله رتبة في أحدهما  
مدعى و قد و جدت هذه المدعى من سبيله رتبة في أحدهما و قد و جدت  
مها في اتفقوا على سبيله و ما كذب الرتبة و مودة في المدخول بها دلي  
وليس لها عدة بحيث صوبها و اثبتهم حارطة نفقاهي حسن و اظهر على  
حدس و ادعى لكل طلاق من حيث وقت سدا و لا مدعى بل انشأ روى  
يقول أن وقت الحيض في دانه من نمرة و قد قفا فيه كطلاق المدخول بها  
فيه . ووجه الجمهور و صبح

### الأدلة في مواضع الاختلاف

استدل الشافعية على مدعى في المسألة تكون باطلاق المصوص

م-٧ مقارنة

٢٤٠٠

الواردة في الطلاق وذلك مثل قوله تعالى ( لا جرح عيكم ان طلقتم النساء )  
الآية و ( ما بها التي اذا طلقتم النساء ) الآية حيث لم يقيد الطلاق فيها بعدد  
محمود

وما روى عن سهل بن سعد قال ما لاقى نحو من عجلان امرأته قال  
يا رسول الله كذبت عليها ان امسكها فطلقها ثلاثا و - يكر ذلك عليه ﷺ  
وبما جاء في مص روایات حديث فاصمة بنت قيس ( طلقى زوجي  
ثلاثا و - يكر من ر - و ل ثمة ثمة ولا سكرى و لا سكر عليه أيضا

و أن عبد الرحمن بن عوف طلق ناعصر ثلاثا في مرضه . و بأن الحسن  
بن علي رضي الله عنه طلق امرأته شهيداً حينما هانته بالخلافة بعد موت أبيه  
ثم قالوا ان الطلاق مشروع والمثروعية لا تنفع لخطر وأما حرمة الطلاق  
في الحيض أو الظهر الذي مسها فيه فهي للمصاهرة أو لاستباده وحده المدة .  
وقبوا وطبق لسانه الأربع بكلمة واحدة كان سبباً بما فكذلك إذا جمع  
الثلاث للواحدة

واستدل المازكية والحنفية بالكتاب والسنة والمعتول  
أما الكتاب فقوله تعالى . الطلاق مرتان فامسك بمرور أو تستربح  
ما حان الي قوله فان طلقها فلا تنكح من بعد حتى تنكح زوجاً غيره - قال  
ان كان ذلك ادباً على لا طلاق مشروع إلا كما جاء فيها ما ليس وراء  
الجلس شيء . وهذا من طرق الحصر فلا طلاق مشروع ثلاثا  
بكلمة واحدة

أما سنة . فما روى عن ابن عباس أنه قال للذي طلق ثلاثاً عصيت ربك  
وعزقت امرأتك . وما جاء في حديث عبيدة بن الصامت حيث قال ﷺ



مات بثلاث في معصية الله ومروى في مسند أبي عيسى عن محمد بن يزيد قال: أخبرني  
رسول الله ﷺ عن رجل صلق امرأته من جهة قدمه فعصص فقل أياكم  
يكتاب الله عز وجل وأما من حركه حتى فم رجل فقل رسول الله ﷺ  
الآخرة

أما لم تقولوا لأصل في خلاق خطر منه من قطع لمصالح  
الدينية والدينية وكفران عنه الكاح ولا يخرج من هذا الأصل لأصل الحاجة  
وما شرع الحاجة بمدر فمدر وبكفي في دفع الحاجة من واحدة أو عريق على  
الأصهار واجتمع مع صكونه رادد محبوب للحكمة لمصوده للشرع من  
التريق وهي التدرج عند الدم وهذا من رادد قول في قضية أن  
الأصل فيه الإباحة وهي لا تمنع الحظر أما آيات الكتاب المضافة وهي مقيدة  
بآياته التي ذكرها وأما عدم لا كذا على غيره فلا الفرقه لم يقع بأصلاق  
من بلمانها وأما الأحاديث الأخرى في تقع جمع الثلاث فيها بين يديه ﷺ  
حتى يكون مهرآله ولم يخصر المطلق حتى يسكر عليه على أن حديث فاطمة قد  
حاه فيه أنه أرسل اليه بتطبيقه كانت قد تقيت لها من صلاقتها. وقد روى  
محمد بن سيرين عن علي كرم الله وجهه أنه قال لو أن الناس أخذوا بما أمر الله  
من الصلاق ما منع رجل نفسه امرأة إذا يخطبها فلهذه ثم بدعها ما يسها  
ويبين أن تحيض ثلاثا فتى شاء واجعها

\*\*\*

واستدل المالكية على مذهبهم في مسألة عريق صحت على الاطهار  
بأن لأصل في الطلاق خطر كما قرر في المسألة السابقة لأن الإباحة للحاجة وهي

تندفع الواحدة واستبدل الخفية بنوعه <sup>بغيره</sup> في حادثة ابن عمر - وقد أُرِدَ  
 أن يدع الصفة التي أوقع في حوض عشرين آخرين عند القرأين يابن عمر  
 وهكذا أمر الله فداحضت ستة السنين استقر بظهر فصدق بكل  
 قرء فأمرني فراحقها ففان ار هي صبرت فصدق عند ذلك وتمسك. وما  
 القول بان لأص في علاج الخطر وان ساج لبحاجة مسلم ولا سم أن  
 الحاجة تندفع الواحدة في كل حال قد يباح لي أن يعظم عساه عنها على  
 وجه آمن فيه من عروص ائمة وقد نددت في طاهر وهو من تحدد  
 الزينة دل على تمكن من حادثة من عساه

ولا عني أن مدرك في حادثة في ولادته في الحديث لأنه  
 تشرع عام لا يثبت حادثة من هو في حادثة من هو في حادثة من هو  
 امسك على ان في ارداد الطلقات كبر حادثة من هو في ارداد في ايلامها  
 غير موجب ولا يثبت المرء عساه حادثة من هو في حادثة من هو  
 المرأة .

ما الخلاف في مسائل الاحكام في حادثة من هو في حادثة من هو  
 كناية في حادثة من هو في حادثة من هو في حادثة من هو

### وقوع الطلاق المدي

قد سئل من "مدي" مديرجع إلى ماقت ومنه مديرجع إلى  
 اعدد. وقد قال ابن القيم في رد المأدب : اجمع المسلمون على وقوع  
 الصلاق متى دون الله فيه واباحه اذا كان من مكلف مختار عالم بمبدول  
 الماعط قصده له وحتق في وقوع اخره من ذلك وفيه مسائل - المسألة

الاولى - اطلاق في حيز قوى اضر بدنى من فيه - المسألة الثانية -  
اللاقى بجمع نكاح و مرد بكل منى حتى هذه

وقوعه حتى فى الحيز قوى اضر بدنى من فيه

حذف لعمري هذه المسألة وذهب ائمة الاربعة وجمهور الفقهاء  
الى القول باو وقوع وحدث طائفة الى عدم مدم وقوعه معهم فى القول والصادق  
من ائمة شيعة وان عنه من فقهاء معتبرة ورتبوا دفعه عن الحيازة  
ابن تيمية وتلميذه ابن القيم

سئل اجمهور ما يكتب والى والى

أما يكتب وقوله معنى ( اطلاق من ) ومساذا معروف فاستريح  
لاحسن ) وقوله تعالى ( من علمه ) من له من مد حتى نكح روحه غيره  
وقوله تعالى ( والمسلمات يرثن ما تركن ) الآية قروا ) وغير ذلك من آيات  
الطلاق قالوا حذف هذه الآيات مرتبة على مطلق طائفى حكمه من غير  
أن يفيد بوقت دون وقت ولا نكاحه دون مطلقه فدل ذلك على لوقوعه في  
مجوم الاوقات والاحوال وما يوجد من خصوصية بغيره طلاق هذه  
الايات فوجب القول بوقوع اطلاق في سر أو حيز - أما السنة فما  
ورد في قصة عبد الله بن عمر من الاصل مائة على اوقوع وأولها قوله  
ﷺ في حديث رواه الجماعة ( مره من جم ) مره بار حمة وهى امة  
تكون بعد وقوع الخلق فيها من رواية الاشعري ( وكان يبدل الله طلق  
تطبيقه فحدث من خلافة ) ثم قول ابن عمر ما قيل له يحسب تلك  
التطبيق ( أريد ان يحرق واسحق ) ثم أن عجزه وحقه لا يكون عذر له



هذا الوجه المذكور في الآية . ووضح هذا ما عرف من النصوص الواردة في اعياد و سائر المعاملات كالأبوة والزوج - وال كانت مطقة - لا تشعل إلا المشروع منها .

أما السنة . فما صح من قوله ﷺ (من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد . وكل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد) ولا كلام في صحة هذا الحديث كما انه لا كلام في أن محل النزاع ليس مشروعاً ويفتق حجة أنه مردود على صاحبه ولا يرتب على المردود أثر

ثانياً ما حرجه أحمد و داود والشافعي ( أن من عمر مثل كيف تری في رجل طلق امرأته حائضاً . فقال صديق بن عمر امرأته حائضاً على عهد رسول الله ﷺ فسأل عمر عن ذلك رسول الله ﷺ فقال ان عبد الله طلق امرأته وهي حائض قال عبد الله ورده على و أجزأه شيء ) قالوا : الحديث من رواية رجل ثقة أئمة حمداً . وهو ظاهر في ههنا طلاق وعدم وقوعه

أما المقول . فقاروا لا خلاف أن الشارع سبي عن هذا طلاق ولم يأذن للزوج فيه فلا يكون ما كاله وكل ما كان كذلك لا يصح ولا يبعد . أما أولاً فلأن النهي بقصصه المهي عنه وقد سبق رد الرسول لما حاب الأمر واما ثانياً فلا التقضاء فلو ولو كل رجل أن يصق امرأته طلاقاً حائراً فطلقها صلافة حرماً لم يقع فكيف يكون إذن الموقوف معتبراً دون الشارع

ومن البين أن المكاتب انما يتصرف بالادب فاما يد به الله ورسوله لا يكون محلاً للتصرف البتة و ذلك الا كتطبيق لاجمية والطلقة الرابعة وقالوا ان الهى حجب من الشارع هو قد باو قوع لم يكن لحجب الشارع معنى وكيف يكون حجب القاضي على من منعه التصرف اقوي من حجب الشارع



وقد ناقش جمهور دلة محققين فقالوا - لا ممانعة بين قوله تعالى  
 فطقتوهن أمتهن وبين آيات المدقة حتى يحمل المطلق على التقييد لأن  
 التقييد - يثبت بين وقت طلاق الذي لا ينفك المرأة فيه ومرار والآيات  
 الأخرى يثبت إبطال الأحكام التي ترتب على وقوع الطلاق وقد يكون منه  
 الطلاق لعسر مدة ويس في لاية الثمانية ما يفي وقوعه ، وكونه محظوراً  
 لأمر لا يرجع إلى حقيقة الشرعة لا يمنع وقوعه وصحته ، وما يحظر إلا لأنه  
 يقع وترتبه عليه ثم ادعى كونه غير واقع ، حتى الزوج منه ، ما ضرر ويكون  
 موافقاً للقول ، وأما عدم معمول به في المبادات والمعاملات للمفسد  
 فلا ينسب حسن راجع إلى حتمتها ، ما جمع نحن فيه إلى غير ذلك فلا  
 يلزم إلا تشميهاً ، وإنما كان في المبادات والمعاملات المفسد ، وصحيح  
 ومكره وهما آيات الله تعالى لا ينافي بشرعية بطلان  
 وقيل لهم في الحديث (من عمن محمد ليس عليه أمر) هو رد  
 عدم القول ولا يلزم منه عدم الصحة ، فكم من شيء صحيح غير مقبول  
 ولا مشاع عنه .

وقيل لهم في قول ابن عمر (ورده على وجهه) يرها شيء) إن هذا الحديث  
 قد ثبته أحمد بإسناد صحيح ، رواية أبي الزبير عن أنس بن مالك ، وأبو داود ، وروى  
 هذا الحديث عن ابن عمر جماعة وأحدشهم على خلاف ما قال أبو الزبير .  
 وقال ابن عبد البر قوله (ولم يرها شيء) مكره لما يقره أبو الزبير وليس  
 بحاجة فيما حان فيه مثله فكيف ادخلتموه من هو أوثق منه ، وقال الخطابي  
 قال أهل الحديث - يروى أبو الزبير حديث أكثر من هذا ، وقد يحتمل أن  
 يكون معه لم يرها شيء محرم معه المراجعة ، أو لم يرها شيئاً جائزاً في السنة

ماضيا في الاختيار . وأمام هذا التحريم لا تجدى محاولة التعديل والتصحيح  
وتوقشوا في المعلوم بما سبق تقريره في تأثير النهي في المهي عنه .  
وأما مسألة النوكيل وحجر القاصي والقياس عليهما قياس مع الفارق . لأن  
الوكيل في هذا الباب سفة . ومميز عن الموكل . والنفير لا يملك غير ما فوض  
إليه ولأن حجر القاصي مبني على عدم أهلية الخجور لتصرف . قال طحاوي  
وليس ذلك كأوكالات لأن أوكلاء إنما يفعلون ذلك للموكلين فيحصلون في  
أفعلهم تلك معانهم من معنوا ذلك كما مروا لزمهم . وإن معنوا ذلك على غير  
ما مروا به . يرم . والصادق في خلافهم إنهم معنونه لأنهم لا يقرهم ولا لزمهم  
عز وجل ( ما طلاق الأجبية والصفة الزامة فمطلانها لا مدام المحل ولا  
كذلك محن نزع . وقولهم أن المكاح ثبات يقين ولا رول اليقين إلا  
يقين مثله مسلم وليس عدل صق باصلاق ممن يقصده وهو أهل له في محله  
الشرعي يقين . فقاموا أحسنه فجوابه ما سبق في أثر الهى  
وبعد فاعلمك بموازنة أدلة المريقين والظر في المافشة من الجاسين  
تعرف أن مذهب الجمهور أسعد حفظا لقياس والنص .

### إبرع الثلاث بكلمة واحدة في وقت واحد

لأنه في هذه المسألة مذاهب ثلاثة أربعة وجمهور الصحابة والتابعين  
على أن الطلاق الثلاث بكلمة واحدة وقع . وذهب طائفة إلى أن الذي يقع  
به واحدة رحمية . ومن هؤلاء الرندية من الشيعة . وابن تيمية وتلميذه من  
الحنابلة . قال ابن القيم . وأفتى بعض أصحاب مالك حكاة النمساني قولا بيمص  
المانكية في شرح ترمذ أن الجلاب . وأفتى به بعض الحنفية حكاة أبو بكر



الرري عن محمد بن مقاتل . وافق بعض اصحاب احمد حكاة بن تيمية عنه قال  
وكان الحديثي به حاما

وحديثي بين الاوطار بن ميعث عنه في كتاب الوثائق عن محمد  
بن وصاح . ومثل نفوي به عن جماعة من مشايخ قرطبة كمحمد بن في  
ومحمد بن عبد السلام وحكاة ايضا عن عبيد بن مسعود وعبد الرحمن بن  
عوف والرسر وشبهه بن السدر عن اصحاب ابن عباس كعطاء وطاوس وعمر  
بن دينار . كما حكاة صاحب المعجم عن ابي عبيد ودكره رواية عن علي  
وابن عباس .

ودهب من الامامية في انه لا يقع به شيء وحكي ذلك عن بعض  
التابعين وعن ابن سيرة وذهب بن المكي وبه قول ابو عبيدة وبعض  
اهل الظاهر

ودهب جماعة من اصحاب بن عباس واسحق بن راهوية في أن  
المطابقة من كانت مدحولا بها وقعت التلاوة وإن لم يكن مدحولا بها فواحدة  
وبه قال الحسن البصري

### الأدلة

استدل الجمهور بالكتاب والسنة والاجماع  
أما الكتاب . فآيات الطلاق . ثم قد وردت مطابقة لم تفرق بين اجتماع  
واحدة وعيها . أما السنة . فمما حديث سهل بن سعد . وفيه أن عويمر  
العجلاني قال بعد الفراغ من اللعن كذب عبيد بن عباس يا رسول الله إن أمسكتها  
فصلقتها ثلاثا . وفي رواية لأحمد هي الصلح وهي الصلح وهي الطلاق .

قد سريحه لها هذه الكيفية عدل فل كدت عسا من أمسكتكم دال واضح  
على أنه اعلم أن التطبيق على هذا الوجه صريق لرواية التي يريدناها وقد  
كان ذلك بسمع من النبي ﷺ ما ذكر عليه أن هذا يحقق عزمه  
ومنها حديث بن عمر عن النبي ﷺ عن رجل طلق امرأته  
ثلاثا وبزوجهما حرمين ابواب مخرجي السرايم يحتمل قيل أن يدخلها  
هن تحمل الاول وقال لا حتى تدوق المسبية قوا وهو لأن ثلاث تقع متوقف  
حملها الاول على ذوق المسيلة

ومنها حديث فاطمة بنت قيس في رواية - عني وحى ثلاثا فلم يحمل  
ليارسول الله - كى ولا عنة قوا وهو - مع اصالة او ومع وحدة رحمة ما  
حرمت من السكنى والنفقة

ومنها حديث عباد بن الصامت عن النبي ﷺ عن رجل طلق امرأته  
فانطلق الى رسول الله ﷺ وذكر له ذلك قال ﷺ يا بني الله حديك ما  
ثلاث فله وأما تسماية وسبع وتسعون ومسدوان وصم ان شاء الله عده وان  
شاء غفر له

ومنها ما جاء في حديث ركان بن يزيد أنه طلق امرأته اربعة وان ابي  
ﷺ استحلها له - قال لا واحدة ولا علقه على اذنه او واحدة دليل  
على انه لو اراد الثلاث وقع وان كانت الثلاث تقع ما ية في الكفاية وولي  
أن تقع بصريح ملاق

ومنها ما جاء في بعض روايات حديث بن عمر انه قال : فقلت يا رسول  
الله لو كنت طلقها ثلاثا فكانت من راحته فقال رسول الله ﷺ لا كانت  
بين وتكون معصية

ومنها حديث محمود بن أبيد وفيه أن الرسول ﷺ أخبر عن رجل  
صاق امرأته ثلاث تطيقات جمع فدم عتيدان ثم قال أيعب بكتاب الله وأنا  
بين ظهركم، فوافوا له ثلاث تطيقات فمات ما كان للأعصب من

ومنها مروي أن داود بن مجاهد قال سمعت عبد ابن عباس يخبره  
رجل فقال له صاق امرأته ثلاث، قل فسكت حتى طمأت أنه رادها إليه  
ثم قال مطلق أحدكم فركب الخوفة ثم يقول يا بن عباس يا بن عباس وأن  
لله قول ومن تقى الله يحسن له مخرجاً، والله لا تنسى الله فهو يحسن لك مخرجاً  
عديت رت ورت ورت مرث مرث في موداة، لك أمه رت رجلاً قال  
لعمرك الله إن عيسى بن مريم أتت امرأته به نصفه ثم دأري على قل طمأت مرث  
مرث، وسبع وثم تودت بها رت لله روافقه أصاب رجلاً جاء إلى  
أن مسعود قال رت ورت مرث في موداة، لك أمه رت رجلاً قال  
قل لي بآت منك فقال صدقوا هو مثل مرث ولول قال الكحل وطاهره  
الاجماع على هذا الجواب

وأما الإجماع فوالت في أكثر المختصين من الصحابة  
والعقلاء ومن بعدهم الثلاث فمن محممة ولم يذكر عليهم ذلك منكر  
وقد حاص عمر بن الخطاب جميع ما جاء في الثلاث على من حاصها وفيهم أصحاب  
الرسول ﷺ وفيهم من بعد ما كان عليه العمل في حياته ﷺ فوافقه ولم  
يسكر عليه أحد، قل طمأت في شرح معاني الآثار، وكان ذلك أكبر  
دخلة في شرح ما تقدم من ذلك لأنه كان نفس أصحاب الرسول ﷺ  
جميعاً، فلا يجب به الخجة كل كدث جمعهم على قول إجماعاً يجب به  
الخجة، وكلما كان جمعهم على الشئ رأياً من نوحهم ولزاً كان كدث

جماعهم على الرئي برئ من الوهم والزلل . وقد رأينا أشياء قد كانت على عهد  
رسول الله ﷺ على معاني بعضها أصحابه رضي الله عنهم على خلاف ما  
المعاني رأوا فيها فقد حنفى على من بعدهم فكانت ذات حجة استخذت تقدمه  
من ذلك تدوين الدواوين والجمع من بيع أمهات الأولاد وقد كان من  
قبل ذلك والترقيت في حد آخر وبكأن فيه توفيق قد ثبت في كتاب  
مما عملوا به من ذلك لا يجوز أن خلافه إلى سر رأينا ما قد تقدم فعلمهم به كان كذلك  
ما وقعونا عليه من الطلاق الثلاث الموقوع مما لا يبرم لا يجوز له خلافه أن  
غيره مما روى أنه كان قبله على خلاف ذلك . وهذا من سابق الأحاديث في  
معنى ما ذكره للجمهور وأورد اعتراضا . من . من قل فقل قد رأيت العباد  
أمروا ألا يكفروا أنساء إلا على شرط منها أهم معوا من يكافون في  
عدنهم . فكل من يكفح مرق في عدتها أثبت كفاها عليه وهو في حكم من  
لم يعقد عليها ككافة فاطر على ذلك أن يكون كذا هو إذا عقد عليها  
طلاقا في وقت هي عن ابتاع الطلاق فيه لا يقع صلاته ذلك وإن يكون  
في حكم من لم يوقع طلاقا . والجواب في ذلك أن ما ذكر من عقد الكساح  
كذلك هو وكذلك العقود كلها التي يدخل العباد بها في أشياء لا يدخلون  
فيها إلا من حيث أمروا بالدخول فيها وأما الخروج فقد يجوز به أمر  
بالخروج به من ذلك أما قد رأينا الصلوات قد أمر العباد بدخولها لا بدخولها  
الابتكاري والأسباب التي يدخلون فيها وأمروا ألا يخرجوا منها إلا بالنسليم  
فممكن من دخول في الصلاة بغير طهارة وبغير تكبير . يمكن داخلها . وكان من تكلم  
فيها بكلام مكروه أو فعل فيها شيئا محالاً ففعل فيها من الأكل والشرب  
والشئ وما أشبهه خرج من الصلاة وكان مسيئا فيما فعل من ذلك في صلاته

فكذلك الدحول في النكاح لا يكون الا من حيث أمر العاد فالدحول فيه والخروج منه قد يكون بما مروا بالخروج به منه وبغير ذلك

وقد ارتفع صرح هذه الأدلة في نظر الكمال بن الهميم. وقال ثم ادعى الحق السلال وعن هذا قال لو حكم حاكم ان الثلاث نفم و حدودا واحدة لم ينفذ حكمه لأنه لا يسوغ الاجتهاد فيه فهو خلاف للاختلاف

\*\*\*

واستدل القائلون بأنه واحدة رجعة بالنكاح والدة والمقول

أما ما كتبه فقوله تعالى (انطلاق مرتين فمما انهم عرفوا وتبرح باحسان) الآية فلو دللت الآية على أن الطلاق لمذروع مدد حول وعان الطلاق الذي لا يملك الرجل فيه ارجعة وهو مدد عليه قوله تعالى (من طلقها فلا تحل له) الآية والطلاق الذي يملك ارجع فيه ارجعة وهو ما سبق هذه الطلقة وقد شرعه الله مرتين. ولا يملك من كلمة مرتين ونحوها إلا الحصول متعاقبة بعد دفعة. والملك لا يملك أحد من قوله. من من سبح الله در كل صلاة ثلاثا وثلاثين الخ وقوله تعالى والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنهمهم الآية ويمن القسامة. والافرار بالزنى إلا الحصول المتعاقب المتكرر بقدر العدد المطلوب ولم يذهب داهب الى أن الحكم إذا أتى بها دفعة واحدة مصحوة بكلمة العدد المطلوب يكون متمثلا. وكما عرف ذلك في الأقوال عرف أيضا في الأفعال قال تعالى سنعذبهم مرتين. وقال ص. لا يبلغ المؤمن من حشر مرتين. وقد روى عن ابن عباس أنه حمل كلمة طلقت ثلاثا بمثابه قرأب اعانة ثلاثا من كان صادقا

فالطلاق صحيح وإلا فهو لغو من القول . فإشياء اطلاق ثلاثة باقون ليس  
في قدرة الزوج بقائه مرة واحدة وذلك لأن لأبواب العمية لا تكرر بتكرار  
القول المعبر عنها . ولا تكرر العمولة بتصل العددين من من يفسح العقد  
مرة ويعبر عنه بقوله ثلاثا يكون كاذبا ، وتكرر من شر إلى اطلاق الدين  
لقطع الثلاثين ولا يثبت عن ذلك وأما وقد لا يكتفى بخلافه  
أحد وأما اختلفوا بسبب اختلاف مروى وقد سبق منه ما احتج به الجمهور  
على وقوع الثلاث دفعة واحدة

أما السنة فمما مرواه بن عباس عن ركة أنه طلق امرأته ثلاثا في  
محس واحد آخر عيها حرا شديدا وسأته بن عباس كيف طلقها فقال  
ثلاثا في محس واحد فقال له إنك ثلاث واحدة فارتجمها أخرجه الإمام أحمد  
في مسنده وأخرجه أيضا أبو ملي وصححه

ومنها ما رواه طائفة عن ابن عباس عن الطالق ثلاث على عهد  
رسول الله ﷺ وأبي بكر وسابغين من خلافة عمر بن الخطاب واحدة . فقال  
عمر بن الخطاب إنك قد استعجلوا في أمر كات لهم فيه أناة وهو تمصيه  
عليهم فامصاه عليهم رواه أحمد ومسلم وفي رواية عن ص ووس أن أبا تمصيه  
قال لا بن عباس هات من هاتك لم تكن طلاق ثلاث على عهد رسول الله  
ﷺ وأبي بكر واحدة قل قد كان ذلك فلما كان في عهد عمر تبع لئس  
في الطلاق فأجره عليهم رواه مسلم

وأما المعقول فقلوا . إن جمع الثلاث بدعة محرمة وبدعة مردودة بأس  
فيجب أن يرد إلى المشروع قلنا إن استحق خاف السنة فيرد إلى السنة .  
وأياها فإن الحكمة المقصودة للأشعار من تهريق ثلاث وهي المدارك عند

الدم لا يتحقق بالايقاع حجة وما كان معونة الحكمة اشارة بحسب ابعاده  
وذلك ما ردد إلى الواحدة تحقيقا للحكمة وتصحيحا لاشياءه بقدر الامكان

\*\*\*

ويستدل القائلون به لا يقع شيء لاواحدة ولا أكثر منه صلاق  
بدعي محرم وكل بدعي مردود عن حدث المتقدم

واستدل القائلون بين المدحون بها وعبرها بما جاء في حديث ابن  
عباس من رواية أبي داود م سمعت أن لرحل كان يدا طاق مرثية ع لما  
قال أن يدحن بها جملوه واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأنا بكر  
وصدرا من امرة عمر قال ابن عباس لم يكن لرحل ان طلق امرأته ع لما  
قال أن يدحن بها جملوه واحدة على عهد رسول الله ﷺ وأنا بكر وصدرا  
من امرة عمر فصار ثلثي الناس قد اتوا موافقه من خبره عن عليم . وقولوا  
ان المطلق لا يملك طاق مات به اروحة لاى عدة فصدق قوله ع لا . وهي  
اجنبية ولا يقع شيء ع ر ع كما لو طاق وطاق وطاق

\*\*\*

ونحوه حتى من قالوا بالانفصاف أن عينة في رواية أبي داود الشنعاء  
على غير المدحون بها وهو لا يطاق الرواية الاخرى المصنعة لأن التفسير في  
هذه جاء طبقا لما وقع في السؤال فلا يدل على مساء الحكم في غيرها . وأما  
قولهم بها تبين كلمة طاق لاى عدة الخ فينبغي عليه أن الكلام متصل

غير مفصّل ولا يصح جمعه كقوله حيث خطب كل عام حكم ولهمد قوا  
لومات المرأة عدوله على من ... من بعد لا تع شيء ان لكل كلام  
واحد في الحكمه ... يبيع مكره من عرس

وتعنه على من ... يبيع مكره من عرس ... في كلامه على وقوع البذل  
من حيث موت على ... رد المهر على ... مع واحد

وقد قس الجمهور ... من عرس ... واحد ...  
عليه الآية أن الطلاق الذي يكون الرجن فيه أحق برذوقته ما كان مرتين  
في سنة ... أحق ... أن الطلاق الثلاث بكلمة  
واحدة لا يقع أصلاً أو يقع واحدة وانما يؤخذ ذلك من السنة وفيها روينا  
دلالة واحدة على ... ثوبه ... واحدة

ثم حديث من عرس ... في ... سنة ... فيها محمد  
استحق والكلام فيه معروف ... روجه ... في ... أه  
سقطها ... لا ... من ...

وأما حديث ابن عباس ... في ... ثم ...  
في ... من ... روات ...  
وساق الروايات ... من ...  
بن المهر ... من ... ثم ...  
بخرجه ... من ...  
الكل ... مع ...  
مع ... من ...  
... من ...



لدى كان يحجب ثلاث واحدة ولأنه قد بدلك وأقر عليه ولحجة أنه  
قوله بقوله وأقراره وقد ثبت واحد منها وإما أنه مؤول وسلوكوا في  
التأويل وجوه منه أنه محمول على صورة تكرير لفظ بطلاق لأن ساس  
كاو على عهد رسول الله ﷺ وعهد أبي بكر على صدقهم وسلامتهم لم يصر  
فيهم خب ولا حياء فكانوا يصدقون في إرادة الله كعدم إرادة الثلاث  
فلم يأت في عمر في رواية أمور اضربت وأحوال تغيرت مع حمل اللفظ على  
التكرار ولزمهم الثلاث بجمهور دلائل قصد إشباع ثلاث منهم ومساكن  
معظم الناس كما يوقعون لطلاق واحدة في الرمس في ثم اعتادوا  
إشباع الثلاث في رمس عمر وهو احدى عن لواقع لا عن المنزوع

وقالوا لأحد في حديثه في حديثه وأما حديث عبد الله الأحاديث  
رحمته في حديثه أصحاب رسول الله ﷺ عمن أساءه وهذا عمر بن  
الحذاف ومنى من أبي حمزة وشيخ وابن عباس وغيرهم من كبار الصحابة  
قد أمضوا ثلاث منه ولا يمكن أن يصر بهم تغيير المنزوع وحسن الحلال  
حراما فحسن في هذه المسألة تبع لأصحاب رسول الله ﷺ وبعد أن تكون  
الثلاث واحدة ونحو ذلك عليهم ويعلمه من هذه

وقالوا في المقول في الخطر لا ياتي وقوع في الخطر من رأينا أشياء  
قد حرمها الله ومع ذلك من ترتب تركها سببا إذا وقعت كاطهاره  
مكر من القول ورور وهو محرم ثلاث وقد ترتب أثره عليه وكذلك  
أرحمة صرارا والنفث والردة وصلاة المنذر وكلها محرمة ومع ذلك  
تترتب عليها أحكامها وقد تدمر في صلاق الحائض تنفع لقول في ذلك  
هـ وقد رفع لواء الرد على الجمهور وما قد شمس لدين ابن القيم

الخوري في كبره رد مدد و حاتم و قيس . و من انما تجدكم في هذه  
المسألة و غيرها الى من قسم انتم سمعتموه و منى صدق قسمه و ثبته انما لا يؤمن  
حتى يحكمه في شجرة بنه . ثم رضى حكمه و لا يفتد فيه حرج و نسيم له  
نسيم لا يغيره كائن من كان له لا في جميع ثبته حكاما متيناً لا شئت  
فيه على حكمه فهو خلق منى لا يغير حرمه و ثبته في جميع ثبته على  
خاف منى سمعته عنه أبداً ، واليك خلاصة ما ناقشهم به

أولاً : انما ثبته بحكمه على غير ثبته . و الى جميع  
و وقع ثلاث حكمه و حدة . و من كان رضى به و لا يغيره . و على  
ما سبق في بيان دلالتها . لكأن ثبته . و من كان رضى به و لا يغيره . و على  
الا الحكمه في ثبته . و من وقع صدق ثبته . و من وقع ينادى و على اى  
وصف فلم تعرض له الآيات

ثانياً : انما حدث حديثي ثبته . و لا يغيره . و من وقع وقد . و من  
توجيه ذلك في الطلاق البدعي

ثالثاً : انما حديثي و سمعته انفس و من عمر يس و منها حجة لانه  
لم يذكر فيها ان ثبته كانت حجة من الثبوتية و عرفنا من كلمة طلاق  
رجل ثلاثه . و على ان تصحح في حديث و ضمه . و روجه . و رسل  
اليها بتقصه كانت قبيحاً من عا و هو في روية ثبته . و من ثلاث طلقت  
رعا . و ان في روية حديث . و من سمعاً ( بحسب ان اعلاء ) عن هالك  
( عبد الله بن الوليد ) عن محبوب ( ا . ا . ا . من عبد الله ) و روية حدة . و من  
في روية ضعيف عن هالك عن محبوب . و من سمعته من سمعته . و من  
الاسلام فكيف يحمده



إلا بتقدير ظهور الشيخ لا يكن له علم من قبل وفهمهم أن الحكم كان معلولا على راي في عهد عمر، ودعوى الشيخ لا تقبل في غير من ولا حتى ودعوى أن الحكم معلول على قدر رايهم بمول على ذلك في جميع الأحكام حتى ما يوصفها بوصف يكون مدار الحكم. وفي هذا تحليل شريعة وأعطى ما طرأ من مدكر، وبما أزمه بين القول لمروءة الثلاث والخروج من مارقة عبية التحال التي هي في الواقع وصمة مكررة، وبين القول بوقوعه واحدة وعدة إلا بما في التحال لم يرد أنه يقترب على القول بوقوع ثلاث أمور كل واحد مكررة في طر شرع ومن تحريم ما أحل الله، وإزالة الأثرة. وصيغ الأولاد وإزكاة فظيعة التحليل المقبولة

وأنه لا يترتب على القول بوقوع واحدة لا أمانة رجوعه إلى روحها بدون أن تنكح روح غيره مع ما في ذلك من حصة كمال الأثرة وهو شمل الأولاد، والوقاية من وقوعه في محرم التحال. ولما لو قصت النظر عن كل ما ورد في المسألة من بدو واستفسار استغناء لا منظور فيه في الأمر من كل من الفرصين ليس لك وصحة القول بوقوعه واحدة في مفسدة من القول بوقوعه ثلاثة وقاعدته المحكمة في مثل هذا عند جميع العلماء وكما تحصي به الشريعة أن يركب حب السريرين وقتله فساد

### الطلاق بالأعسار

اتفق العلماء على أن نكحة الزوجة واحدة على زوجها وانما هو بما سأل



## الأدلة

استدل الجمهور بالكتب والسنة والمقول

أما الكتاب وقوله تعالى فمسك بمعروف وتسريح بحسن . وقوله تعالى ولا تمسكوهن ضررا لتعدوا ووجه الدلالة في الآية الأولى أن الله أمر بالامسك بالمعروف وهو لا يتنى مع الأعسار فيجب لمصر أي التسريح بالأحسان وذلك بالتفريق . ووجه دلالة الآية في الثانية أن لا يفهم عن الإمساك ضرارا وانفسادا أمست روحته كان مصارا متديا واحدة معوم بالمفهوم لا بخصوص السبب . فعلى القاصي دفع العدول بالتفريق وما سنة فمها ماروى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال : حية الصدقة ما كان معها عن ظهر غنى والبدلها جبر من اليد السملى والمدأ بمن نقول فحين من أعول يار - ول الله قال امرأتك ممن تقول تقول اصعني ولا يرقى حاريتك تقول اطاعني واستعمني وذلك يقول أي من تركي رواه حمد ودارقطني بإسناد صحيح وأخرجه الشيخان في الصحيحين وحمد من طرف آخر وجملة إريادة المفسرة فيه من قول أبي هريرة ووجه الدلالة فيه من حمس للمرة صب القراق عند الامتناع عن الاتفاق

ومها ماروى أبو هريرة عن النبي ﷺ قال في الرجل لا يجحد ما ينفق على امرأته (يعرق بينهما) رواه دارقطني وروى سعيد بن منصور في سننه عن سفيان عن أنس بن مالك سألت سعيد بن المسيب عن الرجل لا يجحد ما ينفق على امرأته أيعرق بينهما قال نعم قل سنة قال سنة وهذا مصروف إلى سنة رسول الله ﷺ وصيته أن يكون من مرايين سعيد وهي حجة صدق



عنه الى عائشة بعد عتقها وبعد عمر رضى الله عنه الى حمزة بن عبد المطلب كلاهما  
يقول . - ان رسول الله ﷺ ما يس عبده نفس ونية لا مثل رسول  
الله ﷺ شيئا اذ ما يس عبده ثم انزل رسول الله ﷺ شهرا وذكر  
الحديث قالوا فهذا أبو بكر وعمر . - من مذهب عمر بن الخطاب في خلافة  
الرسول ﷺ . - انه لا يحد من من كان من قبله . - بين الحق  
ويهم رسول الله ﷺ من ذلك من ان لا حق له في صاحب البيت  
الا بعد وركن بيت الله في عبده اخل به فكيف يمكن المودة من  
فسخ . - كاح عدم ما يس لها عبده ولا حق لها

واسد . - بعد ان عتقها كان فيهم لم يس والوس . - وكل معروفي  
اصاف صاف مودعهم . - كان في رسول الله ﷺ اربعة من ميسر لا عسار  
زوجها ولا عسار . - اصبحت في ذلك من المسير في الشريعة ان امرأة  
تلك لم يسر روحه لرفع . - به ذلك . - من امرأة واحدة  
ومن قد روى الله شكتين من عورين . - من كافي حديث مرة  
روعة . - وقد روى ما كان من . - عيسى ﷺ . - ومن خير النساء . - من  
مطالبته بالانفاق واغضابه الخ

اما الميعول فمن وجوه . - اولها ان الميعول من ارتكاب شهوات  
الشهوات . - حب الميعول . - ان كان من ارتكاب شهوات . - حب  
ولا شك في ان الميعول . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب  
الاخر عسار . - والاشد . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب  
الابطال . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب

وبعد في هذه المباح مع الاعراف . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب الميعول . - حب





## الفئة بخص القرآن

وقال ابن قتيبة في مذهب أبي هريرة رضي الله عنه هو الذي تقضى به  
أصول الشريعة وفقه عبده

١١

فبين لابن حزم أن آيات في توحيد عن أرواح عتقة لم تفرق بين  
اعتراف وأقرار، وأنس انجها على نفسه على أن يكون لأدنى حالة أجرة  
تكليف ما ليس في الوسم حتى لا يوه الآيات ولا يفسد لا يتبع من تعلق  
الدين بفضة المدين أثناء ولافة من وحب لأداء الأظفار إلى الميرة.  
فكذلك سمعه لا يمنع من وجوبها الأاء

وأن غنمنا آية الميرة في أحد عشر عن أرواحه لموسى فلا توحده  
له. لأن الآية ليس هو تعرض من عبده. أدات فان الله يقول وعلى المولود  
له رزق من وكسونه المعروف وهذا صمد أرواح لا مرء ثم قال وعلى  
الوارث مثل ذلك فجعل سبحانه من وارث المولود أو ورث الولد من  
رزق الوالدات وكسونه المعروف من وإلى المولود به أن في  
الآية فقه على غير أرواح من يحمل عمومها على ما ذهب إليه

وفين المحمدي في آيات من فيها دلالة على من يروح لأن المصاراة  
والعدوه. أي يكون للشخص فيه من واحد وليس لأحد من غيره إلا ما  
يمروء وليس مجرد الأمساك معه منسارده ولا عدوا إلا أنه لا دله فيه ولا قصد  
من آيات أحسن الميرة في حين تحرف قدره القدر واحد وهو واجب العون  
يؤمن على فيها الآية وهو في حقه كما أن يكون التي دقارت عنده

نقصى مسكوها سرارا، وحدث مرة بموم المعتصم كن لعموم ما ينشأ به  
المعصاة ويدل عليه وهو ما كن مثل السب

وقيل لهم في الحديث لأول من السحج أن قوله (تقول امرأتك  
أطعمني وإلا فارقي) ليس من كلام الرسول ﷺ وإنما هو من كلام أبي هريرة  
إذا صرح بأنه من كيسه في الحديث فقال هو الحديث فقام أبو هريرة  
سمعت هذا من رسول الله ﷺ قال زاهد من كيس أن هريرة على أنه  
س في الحديث ردله على المعتصم لأنه يقرر حق الوحدة في النفقة لمن  
يهدا ويحكمه، حتى ردة تدرونها ينطق لمن ويعتقها حقها قال  
سكن ثم ليس في قول أبي هريرة... من أن روح الله بالطلاق  
وكيف وهو كلام عام منه لا يخص المهر والموسر ولا خلاف أن الموسر  
إذا لم طعم لا يحرم على المرأة أن يحبس على أحد الأمرين عينا وهو  
الافق في هذا وسلم من كلام أبي ﷺ على ما رواه اندر قطي كان  
معناه الارشاد أن معنى تدفعه سررا مثل وأشهدوا إذا تبايعتم  
هي بمعنى أن تدفعه سررا وقد قام لك من ذلك وشوشوا عليك  
إذا ستمهكت الأمة لغيرهم كما ذكرناه

وما حديثه الذي فقد منه نوحا ثم وقف ابن نعم فيه إنه حديث  
مكرر لا يحتتم أن يكون عن أبي ﷺ أصلا وأحسن منه أن يكون  
عن أبي هريرة رضي الله عنه موقوفاً على ذلك أن أبي هريرة لم يستعز  
بأن يسب أبي الرسول ﷺ (صعبي ولا حلفي) ويقول هذا من كيس  
أبي هريرة فبأن التعريفات عنه ﷺ مسعوج لأبي هريرة يكن هذا  
من كيسه وأما قوى سعيد بن مسيب وقوه بعد ذلك أن هذا الحكم

سنة فلا يدل على هـ سنة <sup>بني قريظة</sup> فقد ثبت أن كثير من الغزاة التي اطلقوا  
عليها سنة ماتوا سنة <sup>بني قريظة</sup> من كتاب قول بعض جماعة المشهورين  
بعدم وثوقهم ومردف كتاب الحرك في الصورة سنة المتقدمين  
وطرقتهم ومثل ذلك في كتابه في بعض ما كان راجعاً لاجل  
رسد في كتابه في قول سعد بن عبد الله بن مروان وهريرة موقوفاً  
عليه هذا عندنا من نسخة واحدة من مخطوطاتنا في حرم واني  
عمد اليه سنة <sup>بني قريظة</sup> في كتابه في سنة <sup>بني قريظة</sup> في سنة <sup>بني قريظة</sup>

وقيل لهم في القياس على الجلب . . . قيس مع القياس لأن حق  
المسيس لا يصير ديناً عليه بخلاف الدين . . . أنها تكون ديناً عليه ولأن الجلب  
ومعه . . . عيب من حيث هو . . . لا يفسد ولا يفسد في الكساح  
تبع والاستمتاع . . . . .

ثم الميراث على الميراث مع الميراث لأنه حال ميراث على  
بعضه موت مسكه في ذلك وهو من وراثة ميراث ميراث ميراث في الزم  
بعضه ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث  
الميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث  
الاجماع على ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث ميراث

وفى لخدمته في دياره من عدم كذب لمصر بالاله ق  
عدم جوار عراق في الترع من دياره مع لصير من امرأة وتحيص لها  
من جباله حتى تكسب لنفسها أجرة من دياره

وقال لهم في الحديث زهير بن جرجة عن أبيه في سنة  
لا يدل على عدم حوار المسيح مع الاسعاريين في سنة ٣٠



ولا يزال العسر هذا حرجاً في محكمات يوم شهد به يوفق رجل  
الإصلاح إلى مفعله حمص خنق والكرامة

### الطلاق ما ضرر في عيها وأب

لاشك في التصديق بمفعله وأب في كل ما ضرر في عيها  
لكن لما جرى اختلاف في كل ما يهمني حجب من أفرد به حدث وصار  
المراد من الضرر ما كان سبباً لحدوث ضرر أو عسر من كثرة فرده  
ينحصر في نوعين أحدهما وسبب ما لا يحل فهو ما يضر على الزوج من  
قول أو فعل يوجب نفقته الزوجه أو ما يضره أو يحدث عسر في نفسه أو في  
السلبي فهو هجره وهو ما يضره من غير أن يكون له عسر أو ما يضره في  
الموضعين

وصى الشارع الرجل بما لا يضره من غير أن يضره (وهو المشروعه  
المعروف) (وهو ما لا يضره من غير أن يضره) (وهو ما لا يضره من غير أن يضره)  
زوجته سبباً لمادامت هي مقيمة إلا أن يحشى من شؤره وقد دلت حواه  
سلطة التأديب في حدود ما أمر الله (وإلا في تحريمه من غير أن يضره)  
واهجره من في المصالحع واهجره من في المصالحع (وهو ما لا يضره من غير أن يضره)  
الله كان علياً كبيراً)

فإن تجاوز الحد المشروع وآذاها بلا سب فله أن تطالب بالتفريق  
اختلف العلماء في ذلك - فذهب أبو حنيفة والثافعي وأحمد إلى أنه ليس لها  
هذا الحق بل حرره الحاكم وبنه من صهره وغيره فذهبوا إلى أنه ليس له  
عن ظلمه

ودهب المالكية إلى أنه ثبت هـ خبير بين لائمة معه - ويتولى  
الحاكم رجعه عن تعدى - ومن سب لمرقى ودر صق عليه لائمة ضى ،  
قالوا ومن ضرر ضربها صرياً وثأوا - بها وسب يهم ، وهجره الامو حجب  
شرعى وقطع كلامه معها ونحوين وجهه عنها ، ولأصل الذى يرجع إليه فى  
تقدير الضرر هو المعروف وبه إلى يعيش فيها اروجان .

\*\*\*

استدل الأئمة الثلاثة من العدة مدك الرجل وإيقاع طلاق حاصل  
حقه فلا يمتد الحاكم لائمة غير رساه فى تير المراسم لمعوض عنها  
ولمعدون لا يمتد لائمة سريق لائمة رفع الظلم تمكن من سريق الحاكم .  
واستدل المالكية بموه لائمة لائمة معروف ونسريح باحسان ، وقوله  
والله لا ضرر ولا ضرار وهاتين على محبوب لائمة تمت به الخيار

\*\*\*

هذا وقد أجمع العلماء على أنه إذا دأب أحلاف بين الزوجين واستحكم  
الشفاق بينهما ثم اتفقا على حاكمين كما هست الآية ( ومن حتم شقاق بينهما  
فابعثوا حكما من أهله وحكما من أهله ) . وكما به ختفوا فى مدى سلطة  
الحكمين هل هى لائمة من البضى فيكونان حاكمين فبمسكان التطبيق .  
ومن اروجين فيمسكان ولا يمكن طلاق إلا رصا من بيده  
الطلاق . إلى الأول ذهب المالكية وإلى الثانى ذهب الأئمة الثلاثة . ومن  
أراد هذه الحزبه غير جمع لائمة فى كتب لائمة .

وقد أخذت لائمة رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ بمذهب الامم ملث رحمه لله

راجع المواد ٦ - ١١ مـ

• • •

إذا لم يستعج الروح أن يؤدي وصيده الحسية فهو عنيق وسيأتي الكلام عليه في التفريق بالمييب وإذا حيف على عدم القران فهو مول وأحكامه مبينة في باب الأيلاء من كتب محقه أما إذا لم يقربها بلا عذر فهل يفرق بينهما من أجل ذلك احتلف الأئمة فيه .

فذهب الحنفية والشافعية إلى أنه لا يفرق بينهما وهو قول للمالكية وظهر قول الحنابلة كما قال ابن قدامة وذهب المالكية إلى أنه يطلق عليه أن قصد الأضرار بعد أن يضرب له أحد الأيلاء . وهم من يرى التفريق حالا بالاضرب . وآخرون منهم يرون التفريق إن تضررت الزوجة وإن لم يقصد الزوج الأضرار

وذهب الحنابلة في قول آخر إلى التفريق تركه قريبها أربعة أشهر ولو لم يقصد ضرراً . وفي قول إن قصد الأضرار فرق وإلا فلا . وفي قول يفرق إن ترك عجزاً وبما مل معاملة العنق وإن كان هناك عذر لم يتحقق منه الضر عنه لا يفرق

احتج من قل بعدم التفريق . بأن الأيلاء استوجب التفريق لاشتماله على أمرين الخيين وترك لوطه فلو كان مجرد ترك كافياً في اقتضاء التفريق . يمكن للأيلاء أثر مع أنه لا خلاف في اعتباره

استدل من ذهب إلى التفريق . بقوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار . وبأن لوطاً حقاً وقد قوته عليها فيفسح قيساً على الحقه قالوا وقد فات الامسك



بمعروف فينوب القاضي منابه في التبرع بحسان . وقد كتب عمر  
رضي الله عنه يقوم بحراب تركوا نساءه بامدية ما ان يقدموا أو يرحلوا  
نساءهم اليهم أو يطلقوا .

وامن من يشترط قصد الاضرار يرى أن التطلق جبراً عليه عقوبة  
له والعقوبة لا تكون الا عن قصد الجنية ولا يقال ان التمريق في الابلاء  
مبوط بالترك مع التبرع والى قصد ضرراً لأن لمين قرينة على قصد الاضرار  
فيعامل بمقتضاها .

واذا نظرت الى الحكمة التي لأحاب شرع الرواح وهي صيانة الاعراض  
وسد باب شر والفساد عمت ان اذهب القس بالتفريق عند تعدد المقام  
بالاحسان قصد الروح الاضرار ولم يقدم مما يتفق ومقاصد الشريعة في  
هذا الباب عملاً بقواعد منه المفسد وإزالة الضرر .

## الطلاق للغيبة

الكلام هنا في عيب مؤثر غير مفقود . أما حكم المفقود فسيأتي .  
وأما التفريق للاعسار فقد تقدم . والكلام هنا في هذه المسألة فرع الكلام  
في ترك القربان .

فالحنفية والكشعية على أنه لا يطلق على الروح لعينه وان طالت  
أوجهات .

وذهب المالكية الى أنه يطلق عنه ان صحت عيته . وقد ذلك بسنة  
في قول وثلاث سنين في آخره واولها كانت تبسم المكتبة أعذر في ذلك  
والا طلق عليه بلا اعدار . ومنهم من يطلق على العائب وان كان معذوراً

نظر الحصول "محررون" في تصد الاصرار كسجين وأسير وذهب الحالة  
الي أنه اذا كانت عينة مدرجة بفرق والأ فرق  
وقد حزن في وول رقم ٢٥ لسنة ١٩٢٩ سبي تطبيق المعينة والحسن فقد  
جاء فيه

مادة ١٤ اذا عاب روحه في أكثر من مرة لزوجته أن  
تصحب في عيسى تسمى بأنها قد تضررت من به منه وتم، ولو كان له مال  
تستطيع الاغاق منه

مادة ١٥ ان أمكن وصول الرسائل الى العيب صحت له انقاض  
أحلا وأندراج به من طافها سببه ان به حصر الإقامة معها أو يلقم ويصحبها  
فذا انقضت الأجل ولم يزل ولم يدر من مولا فرق انقاض يدها  
بتدقيق بئمة، وان يمكن وصول الرسائل الى العيب طمأنه به بلا اعداد  
وصرت أجل

مادة ١٦ لزوجته عيوس المحكوم عليه سبباً بفتوة مفيدة للحرية  
مدة ثلاث سنين فاستثنى لطلب الى القاضي مدعى سنة من حبسه  
التطبيق عليه بأنه لمحرر ولو كان له مال تستطيع الاغاق منه .

## الطلاق بالعييب

نق لعمد على أنه اذا عم أحد زوجين بصاحبه عيب قبل العقد وعلم  
به مد لعمد ووجد منه ما يوجب على رصده به صراحة أو دلالة لا يثبت له حق  
طاب القسح بذلك العيب أبان كان  
واتفقوا، ويعادى إلى عيب في اجتهاد ثبت به حيا، عرفة وختلفوا بعد ذلك

في العيوب التي يثبتها حق طوبى الشرقى وفي أن هذا الحق ثبت لكل  
من الروحانيين والروحية فقط وفي ثبوت هذا الحق لمن عيب محض من  
بالآخر ومحمد. وفي عيب العرقى بعد عيبه ثبت في الشرق  
لا وليدات اليأس

ذهب الأحاد في أن روحه لا ترد بالعبث كما كانت ولا يرد الروح  
بعيب إلا الجلب والمنة المدينين بسبب حسنة وفيه سم وزاد محمد الجنون  
والبرص واجتمع في الروحانية هذه عيوب الخلق حق حسب المرق  
وذهب الشيعية ولم يكتفوا في الخرافات الكلى من الروح  
بعيوب مشتركة بينهما وهي الجلب والبرص والمنة والروح حق  
المسيح داوود امرأته رتقاء وثبت لها حق المسيح في وجوده محبوباً  
أو عيناً.

ولهم في أحد الروحانيين بنور صديقه حتى فو من  
وقتها إذا حدث العيب بعد المديونية في خير إن كان ما روح وإن  
كان بالروحة فقولان.

وفيمن به عيب مماثل ما بالآخر وجه  
وذهب الحنفية إلى أن لعيوب المحورة في مسخنة في ثلاثة يشترك فيها  
الروحانيون والجدام والبرص وأنهم محتسبون بالرحم وهم الجلب والمنة  
والمنة تختص بالمرأة وهي الفتق والقرن والعلل. ورد بعضهم عيوباً مثل  
البرص والاسور وعدم سمك النور والنجس والخصاء والبرص  
وقالوا إذا كانت أحد الروحانيين عيب من من حسن العيب الذي  
بصاحبه كالبرص بحد المرأة محوكة في كل واحد هما بخير وإن كان من

جنسه فوجها أن أحدهما يثبت الخيار والثاني لا يثبت وهو قول المالكية .

ويحتاج المصنف في كل مدكر إلى حكم الحاكم .

ورجح ابن القيم أن المرأة ترد بكل عيب ترد به جارية في البيع ، وهو

قول لبعض الشافعية وقال داود وابن حزم لا يفسخ السكاح بعيب العتة

قال ابن القيم وأقول بأن المرأة ترد بكل عيب ترد به الجارية في البيع

هو القياس وقول ابن حزم ومن وافقه وأن الأقسام على عيبين أو سبعة

أو سبعة أو ثمانية دون ما هو أولى منها ثمة ولها فلا وجه له . فالعيب

والخرس والطرش وكبرها ومتطوعة يدين أو رجليها أو أحدهما وكون

الرجل كذلك من أعظم المفات . كوت عنه من أقمح تدريس وامش .

وهو منافق للدين ولا خلاف أن يفسد إلى الإلزام فهو كاشروط غيره .

قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه لمن تزوج امرأة وهو لا يولد له : أخبرتها

أنك عقيم قال : أخبرها أنت عقيم وأخبرها . فهذا يقول رضي الله

عنه في الميوت التي هذا عنده كل بلا نقص . وانقيس أن كل عيب يفسد

الزواج الآخر منه ولا يخص به مقصود السكاح من الرحمة والمودة يوجب

الخيار وهو أولى من البيع كما أن شروط المشروط في السكاح أولى بأدائه

من شروط البيع . وما أرم الله ورسله مروراً ولا مقيوماً عنه غيره

وغيب . ومن دبر مقاصد الشرع في مصدره وموارده وعدله وحكمته

وما اشتمل عليه من المصالح لم يحجب عنه ربحان هذا القول وقربه من قواعد

الشرعية .

والخلاصة . أن الخفية لا يثبتون حق الفسخ للزوج بعيب في الروحة

ويجملون حق الفسخ بيد الزوجة أن وجدت زوجها مجبواً أو عتياً . وزاد

محمد الجنون والجذام والرمص  
 وثالث الأئمة الثلاثة يحملون الفسح حقاً لكل من أروحين إلا أن  
 بعضهم يريد في عيوب التي تثبت الفسح وعصمهم ببعض  
 وأن ابن حزم لا يرى الفسح في عيب .  
 وثالث ابن القيم يرى الفسح بكل عيب لا يحصل منه مقصود النكاح من  
 السكن والمودة والرحمة

• • •

استدل الأئمة الثلاثة ببعض في العصب والقياس في بعض الآخر  
 أما القس قاروى بن النضر رحمته الله قال رأى بكشفه يدسا لحق  
 بأهله عصار البرص موصوفاً له فيحققه الجذام والجنون فيجمع أن  
 كلا ينفر منه الصنع - وقد قال النبي ﷺ ومن غدر دم وهو عصف في  
 اعتبار الجذام - بما لم يرد وهو بالفسح .

وقالوا بقياس النكاح على البيع . عيوب يفتح بها بيع فيفسخ بها  
 النكاح وقاسوا هذه العيوب على الحب والمنة . يجمع لما أجمع الخبي فيما به  
 فوات مقصود النكاح في حق كل منهما .

وفي لوطاً عن عمر رضي الله عنه أنه قال إنما امرأة عمر رجلها  
 جنون أو جذام أو برص فلم ينبر بها أصاب منها وصادق الرجل على من غره  
 وروى ابن سيرين أن عمر بعث رجلاً على بعض السعابية ففروا امرأة  
 وكان عقيباً . فقال له عمر : أعلمتها أنت عقيم قال لا قل فناطق فأعلمها ثم خيرها .  
 وأجل مجنوناً سنة من فوق وإلا فرق بينه وبين امرأته .

وروى عن عمر لا ترد النساء إلا من العيوب الأربعة . الجنون والجذام

## والبرص والداء في الفرج

وروي عن شريح أنه إذا خلاصه فقل أن ناساً قد أتوا إلى نروجهت أحسن الناس فجاءوني بمرأة عمياء فقل أن كان دس سديت لعيب ما يحرم وابن القيم يرى أن السمنه حتى مص حبوب من باب التسمية فائش ولا يقصد الاقتصار على ما ذكر.

واستدل الحنفية على أنه لا حرج في المهر في المرأة أن هوات الاستيفاء موقوف لا يوجب مسح حتى لا يستطش من المهر فأولى إذا لم يفت بل اختل. ونظر فيه بأن النكاح مؤقت بحدسهما.

وقالوا الاستبراء من ثمرات المقد وفوت الثمرة لا يؤثر في المقد. والمستحق هو النكاح والتمكحل حال مع هذه العيوب

وعمرار في حديث عمرو كما يتحقق ما لا يتحقق ما لا يتحقق فبيعه عليه لأنه لا بأس وقول أبي حنيفة في روجه الحق بأحد صلاق لأنه من كفايته ولا حرج في قول أحد غير النبي صلى الله عليه وسلم ويحكم مروى عن عمر على أن هذا عذر ببيع لها أن من روجه صلاق

والروح أن تحذر هذه الأمور فهو ممكن من دفع الضرر عنه باطلاق. واستدل محمد بن قيس العيوب الثلاثة على حب وممة.

ونوقش من قاس على الحب والممة غيرهما أنه قياس مع الفارق. لأن الحب وممة يوت بهما المقصود من النكاح وهو التزويج وليس من العيوب بهذه المانة للتمكحل معها من المقصود

ونوقش القياس على البيع أنه كذلك قياس مع الفارق لأن البيع مما تجري فيه المشاحة والمقصود فيه المنة وميب منقوت لها أما النكاح فالمقصود

فيه لاستمتاع والتوالد وهم لا يغوثان بالغيب وإن كانت بعض ليوب  
تحدث مرة طبيعية وهذا لا يوجب محرمه التمتع انما كما في البخر  
هذا والناظر في هذه المسألة يجد أن خلاف العلماء في موضعين  
الأول هو الروح خيار . الثاني في عدد ليوب التي ثبتت للزوجة  
حق طلب الفسخ

ثم الأول وينتج عنه رأي من أن يحبس الروح حق مسخ لأنه ليس  
من الهراق بمحملة لله في يده من الخلق .

أما الثاني فإن من لا يفرق بين عيب وحر عمل على أن المقصود من  
الفسخ ليس هو خصوص التوالد بل يشمله ويشمل غيره من المساكات  
والمودة والمؤلفة فكل ما يحبس شيء من هذه المقصود فهو موقوف للامساك  
بالحسن ومبيع ادم مسخ دفماً للضرر وعول من قصر العيب على  
الحب والهمة على أن المقصود من الفسخ هو أنه ثبت حق خيار لهما  
لأنهما هم الذين يفوتان .

ومقتضى هاتين النواحيين وتوقع خصوص اشترط في المقصود من رواح  
تعلم أن ليس المقصود هو خصوص التوالد بل ما يحبس الله روح العقيم والآيسة .

## تعليق الطلاق على شرط

العليق خلاف لتجبر . وعرفوه بقولهم رابط حصول مضمون جملة  
(وهي التي تسمى حراً) بحصول مضمون جملة أخرى (وهي التي تسمى شرطاً)  
(وتدعى الطلاق على شرط) جمع صيغة لطلاق جزاء . وقوله وفيها  
أو غيرها شرطاً . ويتم ذلك على وجود كثيرة تتنوع بحسب الأحكام وقاؤه حلالاً

فإن التعليق قد يكون حال قيام لزوجية وقد يكون حين عدها ( كأن  
تزوجتك فأنت طالق ) وفي الحالة الأولى قد يكون تعليقاً على ما لا سبيل  
إلى العلم به ( كأنك طالق إن شاء الله ) وقد يكون تعليقاً على شيء هو أو  
م شيءا هي . وقد يكون تعليقاً على كائن لا محالة . وقد يكون تعليقاً على فعله  
هو أو فعلها أو فعل غيره وفي هذا الأخير إما أن يكون القصد منه ميقن  
من القسم من العمل على العمل أو المانع منه أو تأكيد خبر ( ويسمى التعليق  
الاسمي ) أو يكون القصد منه إلى إيقاع علق عند حصول الشرط ( ويسمى  
التعليق الشرطي )

والكلام في مباحث هذه الأقسام وتفصيل حكمها في المذهب طويل  
الذي لم يشعب الواحي ولا طراوي يخرجنا استقصاؤه عن القصد فنقتصر  
نحوثاً في هذا الموضوع على مسألتين الأولى تسبق الصلح على المكاح . الثانية  
حكم التعليق في الملك من حيث اعتباره مطلقاً وإلاؤه مضيقاً واعتباره في  
حال دون حال

## تعليق الطلاق على الملك

أجمع العلماء على أنه إذا نجر الطلاق في الأجنبية كان لغواً وأما التعليق  
بحو أن يقول إن تزوجت فلانة فهي طالق فختلفوا فيه على ثلاثة أقوال  
مذهب الشافعي وأحمد وداود وجاعة أنه لا يقع مضيقاً نعم المعلق أو خصص  
ودهب أو حنيفة وأصحابه والمؤيد بالله في أحد قولي وجاعة إلى صحة التعليق  
ودوقوع الطلاق عند حصول الشرط مضيقاً . وذهب مالك في المشهور عنده  
بدراسة والثوري والثلث والأوزاعي وابن أبي ليلى إلى التفصيل وهو أنه إن



جاء بمحاصر مثل ان يقول كل مره تزوجها من بني فلان أو له كذا فهي  
طالق صح العميق ووقع الطلاق عند لزواح وإن عمم لم يصح

## الأدلة

اسئل سفي ومن معه قولا عارواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن  
جده عن قول رسول الله ﷺ لا يذر لأن آدم فيما لا يملك ولا طلاق له  
فيما لا يملك ربه أحمد ويزمدي وقيل حديث حسن وأما عارواه مسور  
ابن مخزومة الذي ﷺ قال لا طلاق قبل مكاح ولا علق قبل ملك . رواه  
ابن ماجه

وثالثا . أنه عليه السلام سئل عن رجل . قال يوم تزوج فلانة فهي  
طالق ثلاث . قال طلق ما لا يملك وما زوى عن ثلثة الحشي قال قل عم  
لي اعمى من زنى حتى تزوجت بنتي فقلت ان تزوجتها فهي طالق ثلاثا ثم  
بدالى أن تزوجها فقلت رسول الله ﷺ فقال في زوجها فله لا طلاق  
إلا بعد النكاح قل فتروجتم فقلت في سم . آوسعيداً . وبلغ بن عباس أن  
ابن جريج يقول ان سئق ما ينكح وهو حائر وقيل بن عباس أخطأ في هذا  
قال الله يقول اذا نكحتهم أو ذواتهم صفتوهن ولم يقل اذا طلقتم المؤمنات  
ثم نكحتوهن

وثمما اعقول فهو أن العميق ص لاق والطلاق حل القيد وإبطال الملك .  
ولا قيد ولا ملك في لأحبيه حتى يحسح حله وأبطاله فكان أمراً . أما أن  
العميق ص لاق فلأن الطلاق عند وجود الشرط يقع به إذا لم يوجد كلام  
آخر سوء فهو لم يكن العميق تطبيقاً لم يقع الطلاق عند الشرط فإنه لا تطبيق

بالحقيقة عند الشرط وبقاء الكلام السابق إلى وقت نشره محال لأنه عرض  
سياس لا يتأمله ولم يبق إلا أنه تطبيق لما يستتبع حكمه بما مع وهو عدم  
الشرط .

وثانياً : أن النكاح مشروع لما ثبت المانع والطلاق لا بد له فهو صحيح  
تعمية بالنكاح لأن ما لا يمتنع النكاح وتعمية النكاح حيث هو  
سبب الوصله سبباً للعرقه

وثالثاً : أن هذا التعاقب لا يشترط في حال لا بد له له  
عليه فيلغو كتمليق الصبي وتعليق ما مع طلاق لأحد من المالك  
واستدل الحنفية أولاً بالاجماع على صحة تعريق الطاهر بالمانع والطلاق  
مثله لأنه لا قائل بالفصل بينهما

فقد جاء في الموطأ أن عمر بن الخطاب بن مسعود بن عمرو بن عبد الله بن مسعود بن محمد  
عن رجل طلق امرأته أن هو تزوجها فأنكرها فأنكرها فأنكرها فأنكرها فأنكرها  
كظهر أمه أن هو تزوجها فأنكرها فأنكرها فأنكرها فأنكرها فأنكرها  
كفارة المظاهر فقد صرح عمر بن الخطاب بتعريق الطاهر بالمانع وهو كبره أحد  
فكان اجماً

وثانياً : بالأثر فقد أخرج ابن أبي شيبة عن - له والقاسم بن محمد وعمر  
بن عبد العزيز والشمي والحمي وريهرى والآودوني بكر بن عمرو بن  
حزم وأبي بكر بن عبد الرحمن وعبد الله بن عبد الرحمن ومكحول الشامي  
في رجل قال أن تزوجت فلانة فأنكرها فأنكرها فأنكرها فأنكرها فأنكرها  
كل امرأة تزوجها فأنكرها فأنكرها فأنكرها فأنكرها فأنكرها  
وهو لاء أئمة الفقه وعلامه



لأنه هو الطلاق أما المعلق فليس طلاقاً بل له عرضية أن يصير طلاقاً عند الشرط . ولا يمنع من حمله على التخيير بل يفي له تخييراً قبل الملك لا يحتاج إلى بيان إذ هو صهر يعرفه كل أحد لأنه إنما صار طاهراً بعد شتار حكم الشارع فيه لأقله فتدكانوا في اجتهاده يستقرون قبل "الروح" تخييراً ويعدون ذلك طلاقاً إذا وجد السكاح ففني ذلك <sup>عنه</sup> في الشرع بهذه الاحاديث وغيرها . والحل على التخيير ما روي عن السب . وقد روي بعد الزرق في مصنفه عن معمر عن الزهري . أنه قل إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طلاقاً وعبد فلان حر

وقيل لهم في المقول لا سلم أن المعلق طلاق بل التعليق يمنع السب من الامتداد ولا معنى بالطلاق لخطئه إذ لا شك في صدوره منه أي المراد به ما جمعه الشارع سبباً لثبوت أحكامه من العدة وغيرها وأيس هو كذلك في الحال وإنما هو التزام يمين ينصدها أولاً ثم لا يملك ما كان الخئول أحد الجائزين وتقديره ينمق كلامه سبباً وهو يستدعي التحية . وقيل يملك الكساح لزم لصحة كلامه في الحال ظهور قيم مديكة عند الاستعداد . وقد روي بالشرع صححه مكتفياً بالظهور فيما إذا قل له كوجه أن دعت لدار فأت طالق فإن قيام الملك عنده بناء على الاستصحاب فتصححه بإياه مع تيقن الملك في محل النزاع أولى وأحرى . والفرق حلى بين التسع بشرط الخيار وبين تعليق الطلاق .

وأما قولهم أن السكاح شرع لا تنظم لمعطل فلا يملك جمعه سبباً لانقطاعها فتنقوض بالتعلق حيث صح تبعه فأنك مع كونه مبطلاً له وصدد مقضاه . ولا يقال التعلق مدبوب مطبوع بالشرع فتعينه به مبدرة من المطلوب

أما الطلاق فمحظور شرع للعاجز عند تبين الأخلاق . لا يقال ذلك لأن الحاجة التي شرع الطلاق عندها كما تتحقق بعد الدخول تتحقق قبله فقد تدعوه نفسه إلى زواج من يعلم فساد حالها وسوء عشرتها ويخشى لجأها وغابتها عليه فيقطع طمأنينتها ويؤنسها بتعليق طلاقها بسكاحها فطما لها عن مواقع الضرر فحار أن يشرع كما شرع تعليقه بخروجها ليفطمها عنه لما فيه من الضرر عليه

وأما قولهم : إن التعليق يشاء تصرف في محل لا ولاية له عليه فينفو كتمسيق الصبي وتعليق الباغ طلاق لأجنبية بغير الملك . فروع والقياس مع انقارق لأنا قد بينا أن التعليق ليس أشاء طلاق وإنما هو التزام يمين فيصح من أهل اليمين ومن هنا لم يصح من الصبي عدم ايمته لا بعدم الملك . وأما الأجنبي فلم يصح تعميته لأنه لم يصف إلى الملك وشرع إنما صحح التعليق في المسكوحة لظهور قيام الملك باستصحاب اخل قرأب أن التعليق بالملك أخرى بالصحة لتيقن قيمه أما التعليق من الأجنبي فلم يظهر معه الملك ولم يتيقن فيكون نكاحاً . ونوصيحه أن الشرع صحح التعليق في المسكوحة لوجود معنى اليمين فيه أما في الأختية فكيف يصح وهو لا يمكن جعله إيقاعاً لعدم المحل ولا يميناً لعدم معنى اليمين وهو ما يكون حملاً على البر لا خافته لأنه لم يصدر بحجباً لعدم صدور اجراء عند الفعل وذلك لعدم ظهور ثبوت المحلية عند الشرط .

## الموضع الثاني حكم التعليق

اتفق الأئمة الأربعة على أنه إذا علق الطلاق في الملك تعليقاً مستوفياً

شرائطه (على خلاف فيها) كان بعدته بمنزلة سواء أكل العتيق قسماً أم شرطياً وإن ذلك ذهب عنه أهل العلم

ودهب أبو محمد بن حرم وحمد بن يحيى بن عبد العزيز من أصحاب الشافعي أن العتيق لا يمسح به كله نحو

ودهب ابن تيمية إلى أن العتيق إذا كان قسماً يقصد به حذف الحث على الفل أو المبع منه من صلاق لا يمسح ويجزئ به كفارة يمين إن حث وإن كان العتيق شريعاً يقصد به حصول الجزاء عند حصول الشرط فإن الصلاق يقع. وتابعه على هذا المذهب المصنف المبيد بن القيم لأنه لا يرى على الخلاف كفارة ولا غيرها في اسم العتيق

## الأدلة

استبح الأئمة لأربعة بالكتاب وحسنه والمعدول

أما بالكتاب فقولنا اطلاق الآيات الدالة على مشروعية الطلاق كقوله (الطلاق مهران) فهو لا يفرق بين محر ومعتق ولحق حجة ما يقدم دليل صحيح على تقييده وذلك ما لم يعرف - وإن قيل له تعدي (يا أيها الذين آمنوا) أوفوا بالعقود) من العقود معومها شاملة لكل الالتزامات والتعليق التام كما يبدأ. أم لسنة فقوله ﷺ المسلمون عند شروطهم.

وفي صحيح البخاري عن أبيه قال صدق رسول الله أن خرجت فقال ابن عمر إن خرجت فقد مات منه وإن لم يخرج فميت شدة.

وروى الثوري عن ابن مسعود في رجل قال لامرأته إن فعلت كذا وكذا فهي صاق ففمته قال هي واحدة وهو أحق بها.

ومر روى أن أبدر قال لامرأته لا أحت عليه في السؤل عن ليلة أنقدر  
إن عدت فبأنتى فأنت طالق

وروى الميمى وعيره عن ابن عباس في رجل قال لامرأته هي طالق  
إلى سنة قال يستمتع بها إلى سنة

أما المقول . فقالوا . أود أن المالك موجود في الحال فظاهر بقاؤه  
إلى وقت وجود الشرط فكان إجراء عاب أم حود عند وجود الشرط  
فيحصل ما هو المقصود من تدين وهو نفوى على الامتاع من تحصيل الشرط  
فصحت اليمين

وثانياً . ويس تعميق الصلح التمسى على تديق الطلاق على مال والثاني  
صحيح اتفاقاً

ولما انقياس على المداينة إلى أجل والعنف إلى أجل .  
ما يقال بأن تعميق كله هو عين كل أو غير عين فقد استدلوأ بما يأتى  
روى ابن حزم وابن القيم عن سلى وشريح وضاروس أنهم كانوا يقولون  
الحلف بالطلاق ليس بشئ . والله لا يعرف على كرم الله وجهه مخالف  
وقالوا لما أت قرآن ولاسة بوقوع طلاق بدلك وقد علمنا الله الطلاق  
على المدخول بها وفي غير المدخول بها وأيس هدا فيما علمنا الله ومن يتعد  
حدود الله فقد ظلم نفسه

وقالوا كل طلاق لا يقع حين يقع . من أجل أن يقع بعد ذلك في حين  
لم يوقعه فيه

وقالوا لا يمين لا مسعدة الله يمين وقد جعس الله لا يمين كفاءة عدد  
الحث وقد أجمع على أن ليمين ما خلاق لا كلفة فيه عند الحث فدل ذلك  
يقيناً على أنه ليس شيء من ذلك بيميناً

وقالوا بقس الحث على الكاح والكاح لا يصح تعديقه فكذلك الطلاق  
واستدل القائلون بالتفصيل بما يأتي

أولاً روى من طريق متعددة أن عائشة وحفصة وثم سلمة وابن عباس  
أفتوا في أن يمين الكافر عن يمينه حين فاست كل مملوك لها محرر  
وكل من له عدي وهي يهودية وهي صرانية ما يطلق مولاهما نورفع  
أمراته ويقرب ٤٨ و ٤٩ و ٥٠ و ٥١ و ٥٢ و ٥٣ و ٥٤ و ٥٥ و ٥٦ و ٥٧ و ٥٨ و ٥٩ و ٦٠  
في الحب والطلاق ولا يملكها ولا يملكها ولا يملكها ولا يملكها ولا يملكها  
قال من القيم صرح عن علي وشرع وصومس أنهم كانوا لا يقصون بالحث  
على من حثب ما خلاق ولا يعرف له في ذلك معارف من الصحابة

واستدلوا أيضاً بروود الحثي من قول ابن عباس رضي الله عنه :  
الطلاق عن وطروا القمي ما في وجهه بته قوا به من بذلك أن الطلاق  
لا يقع من غرضه إيمانه لا من بكرة وفوقه كخالف بكرة

واستدلوا أيضاً بأن اليمين «الطلاق» كانت بيميناً شرعية كانت داخلة  
في أحكام الآيات والأحاديث شريفة الواردة في الإيمان ووجب أن تعطى  
أحكام الإيمان وإن لم تكن بيميناً شرعية كانت لهواً

قيل لأين حرم ومن وافقه . ثم سلككم بما روى عن علي لا يصح إلا  
إذا لم يعلم له مخالف من الصحابة وفيما رويناه من الآثار الصحيحة عنهم ما



ينفي ذلك ومع ذلك فالروى عن علي كرم الله وجهه ولا يعرف عنه غيره أن رجلا  
تزوج امرأة وأراد سفرا فأخذها أهل امرأته فحطها طلقا أن لم يبعث نفقتها  
إلى شهر فبعدها الأجنبي وأما ما ثبت في صحيحه أنها قد حاصموه أن علي قتل اضطهدتوه  
حتى جمعها طلقا فردها عليه وهذا صريح في أن علة الرد هي الاضطهاد  
واعتبر مكرها ولا حجة في هذا. ثم ما روى عن شريح فهو أنه خوصم إليه  
في رجل طلق امرأته أن أحدث في الإسلام حدثا وكثرى بقلا إلى ما أم أعين  
فتمددي به إلى أصحابه وباعه واشترى بثمنه حمارا فقتل شريح أن شتم شهدتم  
عليه أنه صلتها فحملوا بردون عليه القصة وردد عليهم فلم يرد حدثا والرواية  
صريحة في أنه لم ير المعلق عليه وقع وأما طاوس فقد روى عنه ابنه أنه كان  
يقول الخلف بالطلاق ليس شيئا قلت أكان يراه يميناً قال لا أدري وهذا  
ابنه لم يعرف ربه مع أن قوله ليس شيئا يحتمل أنه ليس شيئا مستقيما في  
السنة بمعنى لا ينبغي أن يحصل

وقولهم لا أتقر ولا نسته فروع الخلاف بذلك ممدوح بل علم الله  
وقوعه كما تدل على ذلك الاطلاقات وفيهم أصحاب رسول الله ﷺ ذلك  
قوله من فعله منهم وأما صحته من ثبوتهم فهم الكلام أنه وأحرص على  
لتزام حدوده وكذلك فهم التابعون ومن بعدهم وإن لم يكن إجماعا فليس  
يبيد منه

وأما قولهم من أجل أن يقع الطلاق في حين لم يوقع فيه فمخالفة لأن  
المعلق ليس موقعا للطلاق حين التمسك وإنما أتى به على وجه يقع به عند  
تحقق الشرط





بداعية التقوى ودفع الضرر والايذاء كما أرشد اليه النبي عن المضارة .  
 واستدلوا أيضاً بأن نفقة الزوجية إنما وجبت لأحد من الزوجين .  
 الزوج . وهو متحقق في المتبوتة لأن العدة وجبت عليها صيانة لولده فقد  
 احتسنت لمعي رجع اليه فتجب نفقة عليه .  
 وإنما لم يجز السكى عند هؤلاء لأن قوله تعالى ( اسكنوهن من حيث  
 سكنتم ) إنما وجب سكى المظنة حيث سكن الزوج وإن لم يكن  
 في المتبوتة .

واستدل بذلك والشافعي بأن قوله تعالى ( اسكنوهن من حيث سكنتم )  
 عام وهو يوجب السكى لكل مظنة رجعية كانت ثم براءة وهو مقتضى كونها  
 في العدة وعنفية الحي الزوج . وإنما سقط وجوب النفقة مما رواه مالك في  
 المواطن حديث دطمة بنت قيس وفيه : قال لها رسول الله ﷺ ليس لك  
 عليه نفقة وأمرها أن تعتد في بيت ابن أم مكتوم . ولا يذكر فيه إسقاط  
 السكى فبقيت الآية على عمومها . قلوا : وإنما أمرها ﷺ بالاعتداد في بيت  
 ابن أم مكتوم لأنها كانت بدئية الأسر على أحمد . كما جاء ذلك في مص  
 الروايات .

ومما يحذر أن يدر به ههنا أن المرفة بين النفقة والسكى كما يرى  
 أصحاب هذين المذهبين تفرقة بين أمرين ثم يعمد في الشرع إلى فرق بينهما  
 وهي فوق هذا لا يعض لها دليل ولا يستبين لها وجه . وإن من السهل مع  
 أن إية السكى خاصة بالرحيات كما رجم القتلون عدم وجوب السكى  
 للمتبوتة ، وكذلك من السهل كما سيأتي إثبات أن حديث دطمة لم يقتصر  
 فيه على نفى النفقة وإنما نفيت فيه السكى أيضاً . ولهذا قال ابن القيم ( لو

وجئت لها السكى لوحات لها النفقة أيضاً كما يقوله .  
 يجب لها السكى دون النفقة فالنصف (انفس بدعيه) وقف بن رشه (س  
 الأولى في هذه المسألة إن قيل لها الأمر حرماً مفسر إلى حرمانها  
 والموقوف من السنة . وأما ما يخص من العمود بحديث وطمة بنت قيس  
 وأما التفريق بين إيجاب النفقة والسكى فمفسر ووجه عدمه ضعف دليله  
 وسقطت لهما بعد إيراد أدلة لعدم كل واحد من عني . فشهد وموازاة  
 بينهما لا غير .

استدل حمد ومن معه على عدم وجوبها بدروء شمع عن فاضلة بنت  
 قيس عن النبي ﷺ في النفقة . قال . ليس لها سكى ولا نفقة . روى  
 أحمد ومسلم . وفي رواية لهجمة . لا الجارى . قالت صلتى روى ثلاثاً  
 فلم يحسن لي رسول الله سكى ولا نفقة . قالوا . إن نفقة فاضلة بنت قيس .  
 من عدة روايات . وقد جمعها العلماء أصلاً . كذا من الأحكام ولا يعلم أحد من  
 الفقهاء إلا وقد احتج بها في ناحية احتج به من قبل يجوز جمع الثلاث لأن  
 في بعض الروايات . فاضلة بنت قيس ثلاثاً . واحتج به من يرى حوار طر المرأة أي لرجل  
 لأن فيه من الرسول صلى الله عليه وسلم أمرها بأربعة أقدان ثم مكنوم  
 وقال لها إن رجلاً أعنى تضمنت ثياباً عنده . واحتج به الجميع على جواز  
 خطبة الرجل على خطبة أخيه إذا لم تكن المرأة قد سكنت إلى الخطب  
 الأول لأنه قد جاء فيه أنها عات رسول ﷺ . معاوية بن أبي سفيان  
 وأبا جهم حصري فقال لها . أما يؤجرهم فلا يضع نسبك عن عاتك وما  
 معاوية فاضلة بنت قيس لا مال له السكى . فاضلة بنت قيس كجنته عند تردد

فجعل الله فيه خيرا واعتبطت به . واحتجوا به لذلك على حوازي بيان ما في الرجل من عيب د كل على وجه النصيحة لمن استشاره أن يتزوجه أو يعايله ، وإن ذلك ليس بفيية ، واحتجوا به على جوار سكاك القرشية من غير القرشي ، وعلى وقوع بطلاق في حال عية أحد الزوجين عن الآخر وبه لا يشترط حضوره ومواجهته به . وعلى حوار تعرض بحصة المقتدة البائن . فهذه الأحكام كلها أخذتها الأمة من قصة وصية بنت قيس ودل ذلك على أن الأمة قد تمتمت باقتبول وجعلتها أمه لا لهذه الأحكام وهي صريحة في نفى وجوب عفة والسكنى للمتوتة ولا محل للصمن فيها .

ثم قالوا بعد ذلك : وإن ما دل عليه هذه النصية هو عينه ما يدل عليه كتاب الله في قوله ( يا أيها النبي إذ صقتم النساء فطقوهن أمهتهن وحصوا العدة واتقوا الله ربكم لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن لئلا إن يأتين بمأخضة مينة وثلاث حدود الله ومن يتعد حدود الله فقد صم نفسه لا تدرى لعن الله يحدث بمذ ذلك أمرا . فذا بعض ما نحن في مسكوهن بمعروف أو معروفهن بمعروف واشهدوا دوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله الآيات ) أمر الله لأزواج الدين لهم عدل أوسع الأجل حق الامساك ولو لمرفة أن لا يخرجوا أزواجهم من بيوتهم وأمر الزوجات أن لا يخرجن وهذا أحد الأحكام التي أمر الله بها في هذه الآية . وواضح أن كل تلك الأحكام خاصة بالرجعيات ويخص كذلك عدم الإخراج والإخروج بالرجعيات وبرشد إليه قوله تعالى في التعليل ( لعن الله يحدث بمذ ذلك أمرا ) فإن الأمر الذي يرجي إحداثه هو الرجعة كما ذهب إليه السلف ومن بعدهم . وقد فهمت ذلك عظمة نفسها حبها سفا انكسر الناس عليها . فالت . يبي وينهم كتاب

الله . قال الله فظنوهن لعدنهن ثم قال ( لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ) فأي أمر يحدث بعد الثلاث ؟

وقد أمر الله بعد هذه الآيات بسكان هؤلاء المظلمات في قوله ( اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولا تضاروهن لتضيقت عيونهم وإن كن أولات حمل فضعوا أثقالهم حتى يضعن حملهن ) وبهذا انضح أن الحديث عنه الماضيات لرحميات وإن الأحكام كلها إنما هي لرحميات أحدث عيون ولا سبيل في إقحام المبتوتة إلا بمكيث الضمائر واختلافها مع مفسرها وهو مما لا تحتمله بلاغة القرآن وقرآن معرض عن حكم المتنوعة وقد تكثرت بالدلالة عليه قصة فاطمة بنت قيس وبأنهم الياس وعرف حكم المظلماتين

ثم قالوا : وو- - - والآية عامة في المظلمات كلها لكان حديث فاطمة وهو صحيح صريح محصيا مجموع الرحميات وهو طريق معروف عند تعارض العام والخاص

وقد استدلو من جهة النظر بأن شربة إدا بات من روحها صارت أجنية منه ولا يق إلا مجرد اعتدادها وهو لا يوجب لها نفقة كأوطوة بشبهة ورأى . وأن الله تعالى في مقابلة تمكين من الاستماع والبيان لا يمكن الاستماع . وأن النفقة ووجبت لها لأجل عدتها منه لو جبت لتوفي عنها روحها من ماله لا ياتي عدته ولا قائل به .



هذه حجة أحمد ومن معه . أم الحنفية فقد استدلو بكتاب السنة والمعقول أم الكتاب فالآيات المتقدمة وبينوه بأن قوله ( فظنوهن )

لعدن ( ينظم الرجعية والمبتوتة لأنه يتناول المطلقة الماثمة كما يتناول  
 الأول وعلى هذا العموم تحمل الصغار والأحكام الآتية إلا مفهوم دليل  
 على تخصيصه بالرجعيات وذلك كقوله ( لا تدرى لمن الله يحدث بمذاك  
 أمرا ) وقوله ( فإذا لم أجاب فامكروهن بمروء أو فارقوهن بمروء )  
 ونظير ذلك أن قوله تعالى ( والمطافات يتركبن ) ( النساء : ١٠١ ) عام  
 في البائن والرحمى وقوله بمذاك ( وبمولتهن أحق بردهن ) خاص  
 بالرجعيات ولا يمكن خصوصه بمن مؤثرا على عموم ما فيه . وهذا يبق قوله  
 بعد في آية الموضوع ( اسكنوهن من حيث سكنتم من وحيدهن ) عاما  
 في المطافات كهن . وذات رجوع الآية إلى ما ثبت عليه حيث لم يظهر  
 مخصص فبقى تسوؤها بالرجعية والباقي . وقد وجدت السكى للمال من  
 نفسها وجب النفقة وذا لأن كلام السكى والنفقة على من . ولأن  
 قوله تعالى ( لا تعصوهن لنصيحةوا نلن ) ينطبق في النفقة كما يتحقق  
 في السكى . ولأن الاتفاق المأمور به لذات من لم يكن إلا لها بحبوسة  
 على الرجل في بيته وإذا كانت النفقة واجبة بالآية الرجعية له — هذا المعنى  
 وجب أن تكون للمبتوتة لهذه العلة نفسها وكما تأوت الآية النفقة  
 للرجعية وهي حامل ولم تدل على عدم النفقة لغير الحامل فكذلك لا يكون  
 تناوبها للبائن الحامل ماعا لتسولها لغير الحامل لأن الشرط فيها ليس مفهوم  
 مخالفة بل هو مفهوم موافقة وفائدته أن الحامل قد يتوهم أنه لا نفقة له ا  
 لطول مدة الحمل فأثبت لها النفقة يعلم غيره بطريق الأولى . يرشد إليه  
 جعل الوصغ غاية الاتفاق وهو المقصود بالشرط لا اصل الاتفاق  
 أما السمة فمنها ما جاء في مسلم عن أبي إسحاق قال كنت مع الأسود



ابن يزيد جاساً في المسجد ومما الشعبي حدث الشعبي بحديث فاطمة بنت  
 قيس بن رسول الله ﷺ - يعص لها نفقة ولا سكنى ثم أخذ الأسود كفاً  
 من حصي حفصة به وقال ويلك تحدث بمن هذا قال عمر رضي الله عنه  
 لا تترك كذا سنة من سنة رسول الله ﷺ يقول امرأة لا تدري حفظت أم  
 نسيت لها السكى وسنة قول الله عز وجل ( لا تخرجوهن من بيوتهن ولا  
 يخرجن إلا أن يأتين بما حشة مينة )

وقد دل ذلك على أن عمر فهم أن القرآن عام في المصنفات كما بيناه .  
 وأحضر سنة النبي ﷺ لها نفقة والسكى

وكما ذكر عمر على حفصة بنت قيس أكرمت السيدة عائشة ابناً عليها  
 وحاء في صحيح "بخاري" اسماء بنت هاشم لا تنفى الله تعالى في قولها لا سكى  
 لها ولا نفقة وذكر فيها اسماء بنت زيد حب رسول الله ﷺ وابن حمزة  
 وكذلك مروان وسعيد بن المسيب وسليمان بن يسار والأسود بن يزيد  
 وثوبان بن عبد الرحمن ومن كلام مروان ( سجد بالعمامة التي وجدنا  
 الناس عليها )

قوا في هذا كما يكون إجماعاً ولا على نخصة فاطمة وثانياً على أن السنة  
 وما عليه الناس هو وجوب نفقة والسكى لمبتوتة وهذا أقوى أواع السنة .  
 أم المفعول هو من المعنى التي لأجلها تحب الأمة والسكى للرجعية والباقي  
 أحامل متحققاً منها في المبتوتة الخائفة فوجب ثبوت الحكم لها

\*\*\*

وأنت إذ وازت بين وجه كون الآية عامة أو خاصة نبيك رجعتان  
 الحمل على العموم كما أرادته الختمية . وكذلك إذا وازت بين المفعول والمفعول

فأن الفحيمة باليدونة أشد أثراً على النفس من الرجعية وما أحوج المرأة في  
اليدونة إلى ما يتخفف مصها الذي انقطع أمها في تلاويه وإن من يذكر  
قول الله تعالى (ولا تسوا الفصح بكم) لا يتردد لحظة في أن النفقة إذا  
وجبت للرجعية فوجوبها للامتنون أحق وأبرر .

أما حديث فاطمة بنت قيس فقد وجهت إليه مطائين تكفل ببيانها  
الكمال وعرض لها ليردها ابن القيم في راد المعاد . ونحن نرى أن كلا من  
الطرفين قد أسرف في السجال على صاحبه وحق أن الآية وحدها كفيلة  
بالبين ومنها عامة ، وإن قصة طمة صحيحة ، وإن حكم النبي ﷺ بعدم النفقة  
والسكنى كان خاصاً بها وذلك لأن زوجها كان ثباً وليس له مال حتى يقضى  
لها بالنفقة فيه . وأما السكنى فقد جاء في روایات القصة عن عائشة أن عدم  
إسكانها مع أحمد بها كان بشدتها عليهم . وليس معنى هذا كما يرى ابن القيم  
الطعن في ختمها أو الخط من درجة صحتها . ولا يمكن إنكار عمر وغيره  
عليها لأنها امرأة لا تفعل رأياً أو ضمناً في أصل القصة وإنما هو إنكار  
لهم بما أن الحكم خاص بها لظروفها الخاصة عام في كل مبتونة . هذا هو رأينا  
في المسألة وعليك أن تستوعب ما كتبه الكمال وابن القيم في هذا الموضوع  
فإنهما فرسا وهابه والله يرشدك إلى الخير .

## حكم المفقود

المفقود هو من غاب وانقطع خبره فلم يعرف له موضع وم يدرك  
هو أم ميت

وقد احتفظ العلماء فيما يصنع بماله وما تضمنه زوجه - والممكن من

وجوه النظر - يعتبر حياً بالنظر لهما فتبقى روحه في عصمته وماله على ما كان حتى يكشف أمره . وان يعتبر ميتاً في حثهما فيحكم بخروج روحه من عصمته ويقسم ماله بين ورثته . وان يعتبر حياً بالنظر الى المال دون الزوجة أو بالعكس .

فذهب الحنفية والشافعية الى اعتبار حيا في الأمرين وقالوا هي زوجته والمال ماله حتى يتبين أمره وفي هذا محذوفة على امر ثبت يقيين

ودهب الحنابلة الى اعتباره ميتاً فيهما على تفصيل يأتي بعد . وذلك عقب انتهاء مدة الترتص المفردة وعدم فحرح زوجه من عصمته ويقسم ماله على ورثته . وفي هذا نظر حال المرأة ومراعاة لها برفع الضرر والعت عنها . والمال جعل تاباً في ذلك

ودهب المالكية الى اعتباره ميتاً في حق الزوجة فقط . أما المال فيبقى على حكم مسكته . وفي هذا لا اعتبار مراعاة خلق المرأة ولا ضرورة تدعو إليه في الأموال

أما لا اعتبار لراعي فهو . أولاً - اعتبار لا تدعو إليه ضرورة من دفع ضرر أو جلب مصلحة . ثانياً - أنه عكس ما تقتضي به قضية الامساك بالمعروف في الزوجة ودفع الضرر عنها . وقد عهد العمل في الشريعة عليهما في حين - هذا الاعتبار يراعى جانب المال أكثر مما يراعى جانب المرأة مع ان امر المال أهون في نظر الشرع من امر المرأة . ولأن المال يمكن حفظه وتنميته بواسطة القوامه التي عهدت في أموال من لا يستطيعون حفظها وتنميتها . ولهذا لا نعلم ان فقيهاً نظراً الى المقود بهذا الاعتبار الراعي . وإنما كل آرائهم دائرة على الاعتبار الثلاثة المتقدمة كما علمت . وإليك تفصيل هذا الاجمال

ذهب الحنفية والشافعية إلى ان زوجة المفقود روحته و مال ماله وإن طال الزمن حتى يغيب على الظن موته وذات يموت أقراؤه او بعض مدة لا يعيش مثلها عادة . وفي تقدير هذه المدة أقوال في المذهبين قليل انها سبعون سنة وقيل ثمانون وهكذا إلى مائة وعشرين . وفي قول الحنفية ان امر ذلك مفوض إلى رأى القاضى واحده . قيل وهذا هو الأظهر من مذهب الشافعية . فإذا عاب على الظن موته - على حد أقوال - حكم موته واعتدت الزوجة عدة اودة من وقت الحكم بان يوت وقسم ماله بين ورثته الذين يرثونه عند الحكم فاليرثه من مات قبل الحكم او حدث إرثه بعده بزوال مانع عنه بعتق أو لاسلام .

وهم لا يفرقون فى ذلك بين عية ومعية وسواء أكانت أمية صهرها السلامة أم الهلاك وسواء أكانت غيب ساب يغيبى إلى ذلك عادة أم لا . وسواء أكانت فى أرض الاسلام أم فى غيرها . وسواء أكانت فى برام بحر حكمها فى كل هذه الأحوال وحدث فى المذهبين سوء . تقدم

ويرى الجالبة ان النية بوعان . الأول غيبة صهرها . السلامة كسفر التحارة فى غير مهلكة . والفر لطلب العلم والسياسة . والحكم فيها كما تقول الحنفية والشافعية انه لا بد من مضي مدة التعمير وقدروها بتسعين سنة من وقت ولادة المفقود كما نص عليه فى كشف القناع وحكاها صاحب المنى من رواية الأثرم عن أحمد بن حنبل سكنه . ان المذهب خلافه وهو ان الزوجية لا تزول ما لم يتبين موته أو تمضى مدة لا يعيش مثلها . وذلك مردود الى اجتهاد الحساكم . صرح بذلك صاحب . معنى فى باب ميراث المفقود . قال : لأن هذا تقدير بعدة معينة من غير توقيف . والتقدير لا يبنى

أن يصار إليه إلا بالتوقيف .

وانثاني غيبة صهرها الهلاك كذا في ينفق من بين أهله أو يخرج للصلاة فلا يرجع أو يعضي حاجة على ريمود ولا يظهر له خبر أو ينفق بين الصبيين . أو من غرق سفينة أو نحو ذلك من سائر أسباب الهلاك . والحكم فيه أن ينتظر به أربع سنين من لا يظهر له حرق قسم ماله واعتدت زوجته لأوفاة أربعة أشهر وعشرا . وذكر القاضي أنه لا يقسم ماله حتى تمضي عدة الوفاة بعد لأربع السنين ولا ينتظر ذلك كله إلى حكم حاكم .

وحرى المالكية في المسألة على أساس التعرّفه أيضا بين غيبة ظاهرها اسلامه وحرى صهرها الهلاك . فقلوا في الأولى لا بد من انقضاء مدة التعمير . واملوا منها العقد في ارض الشرك . وبالأسر وقلوا أيضا لا بد من الحكم بانقضاء مدة التعمير . اما الثانية ، وهي التي طاهرها الهلاك فهي اما ان تكون بعد سبب من شأنه الاهلاك كمترك أو طاعون أو عرق سفينة . واما لا تكون بعد سبب كدث كما إذا سافر في ارض الاسلام لغرض من الأعرض وبعد فيها . والحكم فيها اذا كانت بعد سبب من شأنه الاهلاك أنها تعتد بعد انتهاء المعركة وذهاب الطاعون وبعد مضي مدة العودة إلى البلدة على حسب القرب والبعد . اما إذا لم تكن بعد سبب كذلك فالحكم فيها مرة واحدة في القيمة التي طاهرها الهلاك فتتضمن أربع سنين ثم تعتد عدة الوفاة ويلزم في الجميع البحث عنه حتى يغلب على الظن موته ثم تعتد أو تتربص

هذه آراء الأئمة في حكم المفقود من حيث ماله وزوجته اما حكمه من حيث أرثه من غيره فقالوا فيه ان مات للمفقود من يرثه قبل ان يحكم بوفاة

يؤلف نصيبه من مال مورثه . فان كان المفقود يحجب الحاضرين لم يصرف شيء ووقف المال كله . وإن كان لا يحجبهم يعطى كل واحد منهم لاق من نصيبه على تقدير حياة المفقود وعلى تقدير موته . وهذا هو مذهب أبي حنيفة وأحمد وأكثر الفقهاء والصحيح من مذهب الشافعي والشافعية وجه آخر أن أحدهما تقدير حياته لأنها الأصل فإن ظهر خلافها غيرنا بالحكم . والثاني بقدر موته في حق الجميع لأن استحقاق الحاضرين معلوم واستحقاقه مشكوك فيه فإن ظهر خلافه غيرنا بالحكم وهذا توجه جيد .

ويظل نصيب المفقود موقوفاً حتى يبين حاله . فإن بان حياً أخاه وردت الزيادة إلى أهلها وإن علم أنه مات بعد موت مورثه دفع نصيبه مع ماله لورثته . وإن علم أنه كان ميتاً حين موت مورثه رد الموقوف إلى ورثة الأول . وإن لم يعلم خبره وحكم بموته رد نصيبه أيضاً إلى ورثة الأول لأنه مشكوك في حياته حين الموت فلا يورثه مع الشك

استدل الحنفية والشافعية على ما ذهبوا إليه في المفقود بما يأتي .

أولاً - بما أخرجه الدارقطني في سننه عن سوار بن مصعب . حدثنا محمد بن شرحبيل الهمداني عن المصيرة بن شعبة قال : قال رسول الله ﷺ « امرأة المفقود امرأته حتى يأتها البيان »

وثانياً - بما روى عن عبد الرزاق أخبرنا محمد بن عبد الله العرمي عن الحكم بن عتيبة عن علي رضي الله عنه قال - في امرأة المفقود - هي امرأة ابتليت فلتنسر حتى يأتها موت أو طلاق

وما روى عن جريح قال . سمى ابن مسعود وفق عينا أنها تنتظر أبداً . وقد روى هذا المذهب عن أبي قلابة والشعبي والنعيمي . قالوا جميعاً

ليس لامرأة المفقود أن تزوج حتى يسنين أمره  
 وثالثاً — بأن النكاح بين المفقود وزوجه ثبت يقين . وبمجرد الغيبة  
 لا يوجب معرفة وإنما يوجبها الموت . وموت المفقود مشكوك فيه . ومن  
 القواعد أن ييقن لا يزول بالشك . وبقاء ما كـال على ما كان حتى يظهر خلافه .  
 فوجب عملاً بالثابت الميمن ترك الأمر حتى يتبين الحال . وقد نقل رجوع  
 عمر رضي الله عنه إلى قول علي في امرأة المفقود روى ذلك عن أبي إبي وكات  
 هذه إحدى قصايا ثلاث رجع فيها عمر إلى رأي عبي الله رضي الله عنهم . وبذلك  
 كان هذا المذهب مذهب علي وعمر وابن عباس وقد أبدته القواعد ورجحه  
 ما روينا من السنة المرفوعة .

واستعمل المالكية والحاشية على ما انفردوا فيه ، روى ابن أبي شيبة : حدثنا  
 سميان بن عبيدة عن عمرو بن يحيى بن حمدة بن رجلا فقد في عهد عمر فجاءت  
 امرأته إليه وذكرت ذلك له فأمرها أن ترضع أربع سنين ثم أمر وليه بعد ذلك  
 أن يطلقها ثم أمرها أن تعد عتقت ثم تزوجت ما حرم جاء زوجها الأول  
 ففهره بين الزوجين وأصدق . وقد خرج هذا الحديث من عدة طرق ، وروى  
 ذلك الحاكم في امرأة المفقود عن عثمان وعبي الله بن عباس وابن زييد . وهذه  
 كلها قصايا في روجة المفقود انشرت في عهد السجدة فلم تذكر وكات إجماعاً  
 وقد قال به غير هؤلاء خمسة طوائف وعمر بن عبد العزيز والحسن وسهرى  
 وقتادة والليث وعلي بن المديني وعبد العزيز بن أبي سعة . ولا ريب أن  
 التقدير مما لا يترك بالقياس فيحمل هذا التقدير على أن هؤلاء جميعاً سمعوه  
 من الرسول ﷺ ولا قولهم في منه حكم المرفوع فوجب الأخذ به .

ولو كان ثمة رأي واحد من الأئمة مع ثمة لم يثبت أن أحداً من الصحابة المكر  
على أحد من هؤلاء الأصحاب حكمه في روضة المفقود فكل ذلك من جهة  
الخرى في حكم لا يخرج مخرج قبوله والعمى مقتضاه وها يقول الحاشية إن  
هذه القصة ما وردت في مفتون بعبارة دهرها الهلاك فيقتصر في هذا الحكم على  
ما يماثل تلك العمية من غير فرق من سببه من شأنه لاهلاك وما ييسر له  
سبب كذلك وتبقى المسألة في صدرها لالة على منعه في قاعدة (اليقين  
لا يبرهن بالشك) وهو من تحقق الموت وثبوته ، ولا يصح التقدير  
طائفة مدة مفسرة

سبب مكره من ضروري ، سبب فيه منتهى تركه لتعمير وإلى  
منه فيه لاهلاك واحد من قسمين قسم يظلم فيه عبث الهلاك لوقوعه بعد  
سبب مكره من ضروري سبب مكره من ضروري أن كان لا يحتاج إلى مدة  
عامة ومدة المدة المدة من لاهلاك إلى كان يحتاج إلى مدة (ووسم  
آخر) لا يظلم فيه عبث لاهلاك من عدم وقوفه مد سبب مكره من ضروري أن هذا  
النسب هو محل التقدير أربع سنين

ثم قال كل من أخذ في المدة والمدة من لفريق بين العيب والسرقة قد  
بني على أساس دفع ضرر عن روضة عاب عنها روحها وتركها تعرض لعنت  
الحياة الفردية حدود إدا كانت الروحة شاة لا تستطيع أن تخطئ من  
عوامل العنة التي تحيط بها سبب مكره من ضروري كل جاب وقد وجد لفريق  
بالضرر أصل معروف في الشرع ، ذلك هو التفريق للإبلاء واللغة وقد  
ضرب شرع بكل من جاز عليه يخص لفريق فيضرب ضرر لفقد  
لذي يصيب المراد في روجه جاز وهو مدون عن صاحب رسول الله ﷺ



ولم يعرف من طريق صحيح أن بعضهم أنكر التقدير به  
ولس الحكمة في التقدير بالأربع السنين أنها أقصى مدة ذهب إليها العلماء  
في تقدير مدة الحمل وبذلك تنبئ براءة المرأة بينين فيحكم بالفرق على وجه  
يطمئن بخلو المرأة من عرس زوجها. وأما حائض مدة عقد مدة الإيلاء  
والعنة لأن الإيلاء باختيار الرجل وقد كان بيده الإيلاء من امرأته. ولأن  
العنة بعد سنة يطلب على الظن أنها لا تزول ولا كذلك المفقود.

يتجه على الحنفية والشافعية في استدلالهم بالحديث المروي عن المفيرة  
ابن شعبة: أن رواية محمد بن شرحبيل وقد قال بن حاتم عن أبيه: أنه يروي  
عن المفيرة ما كبر أبا حنبل. وأن - - - - - من مصعب الذي روى عن محمد بن  
شرحبيل قال فيه القطر. به أشهر في المروكين أما المروي عن علي فظاهر  
أنه اجتهد ورأي. انظر قوله ( هي امرأة ابتيت فلتنصر ) أمرها بالصبر  
لا ابتلائها شأن كل مبني على أنه قد روى جواز جاني وغيره عن علي في امرأة  
المفقود «تتد أربع سنين» وبذلك قضى عثمان وابن الزبير في مولاة لهم  
ويتجه عليهم في الاستدلال بنقل قول ابن عتبة لظن في الشريعة لها حكم  
البقيين والمراد من قاعدة أن اليقين لا يزول بالشك. والمحذور يقولون.  
إن عدم ظهور أمره بعد البحث واستقريب أربع سنين مع وجود العوامل التي  
تدفعه إلى الظهور و كان حيا لم يحس هلاكه عابا على الظن. وغلبة الظن في  
مشبه كافية للحكم بموته. وللتفرقة بينه وبين روجه. وأما احتمال الظهور بعد  
ذلك فتأدر لا يباط به حكم. على أن المتأمنين لم يمتدوا في الحكم بموته بعد  
مضي مدة تعمير إلا على غلبة الظن ببناء احتمال ظهور أيضا. ولذلك ينووا  
حكمه على فرض ظهوره. والواقع أن اثنين مستغف عند اثنين وأن غلبة

ان كافيّة رفع الغمر الذي يصدق المرأة من ثقاتها في زوجية المأمود. وهذا  
هو ما مر من أن كافيّة من حلف بها بعد الحلف الأول فيما به تحلف عبدة  
الحق وقوله: "وإذا حلف في ذلك بعد الحلف من عهد الصدر الأول" وليس  
للمرء بعد ذلك أن يثبته بغير حلف شرعي ولا يثبته بغيره ، خصوصاً  
أنه قد تضمن من أن ما ذكره من حلف الأول فيه .

وہ کہتا ہے کہ - دیکھو - جو میں نے اپنی تقدیر میں : قل الزمونی :  
 واثمیر کہتا ہے کہ میں نے اپنی تقدیر میں : لا بد لي من خلاف ملاؤ کذا علیہ  
 اعلیٰ حبیب کہتا ہے کہ میں نے اپنی تقدیر میں : لا بد لي من قطع خبرہ یغیب  
 میں نے اپنی تقدیر میں : لا بد لي من دار میں فی مہر کہتا ہے

وقد ادعى الخبيث من ان حيدر حاكم في قسمة امواله. ولا  
رب ان دعوى من حيدر حاكم في تقدير امواله لروحة وطروف  
ارواح هذه طريف اشد. كما ان دعوى من ائمة.

وہابیہ کی مذہب و عقائد اور ان کی زندگی کے راز و رقیق  
مخصوصی طور پر بیان کیے گئے ہیں اور ان کی حقیقتیں

و نیز در موردی که در مورد قتل و سرقت و غیره  
و نیز در موردی که در مورد قتل و سرقت و غیره  
و نیز در موردی که در مورد قتل و سرقت و غیره

وہ فریبی و ما کرم است اختلاف اناس و مدته إلا اختلاف  
آرائهم فیہ . ۱۵

ولا يكرهني هذا رت - صوت 4 - من كل فصح يركن إلى تقديره .  
 هد وفد رت 4 كم - سرية في مصر - العلم في المفتوح مذهب



الشافعي وأبو يوسف ومحمد هر مالك لله . وقال محمد هو ملك الموقوف عليه  
كأصدقة . أم حجة الروم مرأي جمهور الأئمة أنه لا ربح ولا بيع ولا يوهب  
ولا يورث وقال أبو حنيفة بعدم لزومه وأنه كالمارة . وأنت ترى من هذا  
أن الخلاف الذي له ثمرة في الأحكام لمعية إنما هو الخلاف في لزوم وعدمه  
وذلك موضع المقارنة .

### استدل أبو حنيفة بالسنة والمعقول

أما السنة . فيها ما أسنده الطحاوي في شرح معاني الآثار في عكرمة  
عن ابن عباس . قال سمعت رسول الله ﷺ يقول بعد ما أنزلت سورة النساء .  
وأُنزل فيها الترائس . نهي عن الخس . وقد روى من طريق آخر لدارقطني  
عن علي رضي الله عنه لا خس عن مرائض الله إلا ما كان من سلاح أو كراع  
وقد صاحب الفتح ويأبني أن يكون لهذا الموقوف حكم المرفوع لأنه بعد  
أن علم ثبوت توقف ولهذا اشبه الكراع والسلاح ومثله لا يقال  
لأنه .

ومها ما روه ابن أبي شيبة في البيوع بسنده عن شريح . قال جاء محمد  
بييع الخبيس وقد أخرجه البيهقي بصاً . وهذا الحديث وإن كان مرسل فهو  
حجة عند الحنفية .

أم المعقول فمن وجهين . أحدهما أن لزومه يستلزم حروح الموقوف  
عن ملك واقف ولا يجزئ لواقف أن يتصرف فيه تصرف المالك وماعهدنا  
مالك لأهله ثم إن يده عن التصرف في ملكه بما يريد . وهو حرج عن  
ملك الواقف لا إلى مالك فهو السائبة . ولا سائبة في الإسلام . ( ما جعل  
الله من بحيرة ولا سائبة )

أيهما. ان حقوق الماء لا تقطع عن اوقوف. دليل حوال الاستماع  
به ررقة وسكنى. وبقاء الحقوق دليل على ملك فيه ولا بد ان يوافق  
اتفاقا فوجب ان يكون الملك للواقف واء الملك للوقف يبقى اما زوم  
ويؤيد كون الملك للوقف ان له في اوقاف حقوقا خاصة. كتعين  
المظار وعزلهم وتوزيع الربح على مقتضى شرطه. وما يسمد هذه الحقوق  
من ولاية صرته الماء فوجب ان يكون مردها ملكه.

وستدل لأمه الثلاثة والصادق في قوله روى ان عمر رضى الله  
تعالى عنه أتى الى عليه السلام وكانت له أرض مدي نبع وكانت تحاذي بهدا وقال  
يا رسول الله اني ضمت مالا هو عدي حبس انا تصدق به فقال رسول الله  
عليه السلام تصدق أصله لا باع ولا يوهب ولا يورث ولكن تنفق عمرته.  
وتصدق به عمر في سجين الله وفي ارقاب والمصيف والمكينة ولا في سبيل  
ولدى اقربى لا جناح على من وبه ان يأكل مما روف أو يؤكل صدقة  
غير متمول منه

وهذه الارض كانت سهم عمر رضى الله عنه حوز ونفع لقبها .  
وهذا الحديث مروي في الصحيحين وفي الكتب الستة مع اختلاف في  
بعض الألفاظ.

بيك بالاجماع العملي فقد انتمر عن لامة من عهد رسول الله عليه السلام  
ان يؤمن هذا على حسن امورهم مؤمنة من غير كيد.

ثالثا بالمعقول وهو أن داعية الملك في اوقاف تصدق  
لزوم الوقف بخروجه عن ملكه لانها ترجع في ارادة وصول الثواب به  
ولا يخطر في لا استمرار وصول الثواب له الا بانه يورثه ثوابه وقدره

أشار الشرع الى أن الذي يحقق هذه الرعية هو الوقف بما روي الترمذي  
 عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال : إدامات من آدم قطع عمله إلا  
 من ثلاث : صدقة جارية ، وعلم يسمع به ، وولد صالح يدعو له .  
 وقد قيل لأبي حنيفة في حديث لأحمد عن فرائض الله ، أنه وإن  
 كان عاماً إلا أن قاعدة تجمع بين ما ليس لمتارسين ما يمكن توجب حمله  
 على حصص وص ما كان في الجاهلية من الثورث ، ما لولة والمؤجدة وحرمان  
 الأناث مطلقاً والذكور الصغار من الارث وقصره على المذكور اقدرون .  
 وقد كان ذلك بعد ان نزلت آيات الموارث وحملت لفساء والذكور  
 مطلقاً نصيباً في الميراث وبنيت فرائض الموارثين وحقوقهم ونزول الارحام  
 بعضهم اولى ببعض — على ان الحديث عند التحقيق لا يؤول الوقف لأن  
 الوقف ليس حبساً عن فرائض الله أي لا ثبت للموارث إلا ما دونهة لمورث  
 او حل مرصه به هو تصرف صار من أهله في خاص حقه ، ولو كان الوقف  
 مع هذا حبساً عن فرائض لكانت جميع الصدقات والمات حسناً عن فرائض  
 الله ولا فاش ذلك . وقيل به في حديث نزيح أنه لا دلالة له أيضاً لأن الوقف  
 بالمعنى الشرعي لم يكن معروفاً في الجاهلية وإنما عرف في الاسلام كما قد  
 انشأه رضى الله عنه وحيث فلا يمكن أن يقول الحنيس الذي جاء الرسول  
 بيبه هذه الأوقاف المعروفة ، ثم عاود ووجب حبه على الاحباس المعروفة  
 اذ ذلك من الحيرة والسائبة والوصية وخام . وعلى فرض ان اوقف الشرعي  
 كان معروفاً في الجاهلية فاستمرار العمل به من الصحابة والتابعين دليل على  
 أن الذي جاء بيبه محمد ﷺ هو " وحق لا حر الذي به القرآن حماين  
 لا دلة كما سبق

وقيل له في المعقول به لا ماع من خروج وقف عن ملك الوقف إلى غير  
ملك فنفسه يزول ملك الوقف عنه اتفاق ولا مذك لأحد فيه من  
العاد فيكون وقف غير منسحب كمنسحب ومما تنفق حق اليد بالوقف  
وثبوت الحقوق للوقف فإنه لا يدل على بقاء الملك فإن انتقاله يتغير إلى  
أمة ويخرج عن ملك صاحبه بالارقه مع أن صاحبه يتصرف فيه بالاكل  
والاطعام والصدق ونحو ذلك ولاية حوالة له الشارع فيمكن أمر الوقف كذلك  
ويتصحح مما سبق أن فريقين يعمد على أن لوقف حقوقا في الوقف  
وعلى أن لا ماع وصاحبه يزول من ملكه لوقف في الوقف وعدم  
لروحه تلازم . وإن ما حقيقه يرى أن ثبوت الحقوق للوقف يدل على  
بقاء ملكه فيه . وقد وقف دمام ملك رضى الله عنه في المسألة موقفا  
وسمى رأى أن لا تلازم بين بقاء الملك وعدم لروم والوقف عنده لا يخرج  
عن ملك الوقف وهو في وقت ملكه لا ماع ولا يوجب ولا يورث .  
وقد قرر احتياطه لملك نظير في المذموم وأم الولد وقد استحسن السكك هذا  
الرأي ووجهه بمحلاصته أن ملك الوقف ثابت في الوقف يقيم ومنع  
التصرف ما يمنع ونحوه أثبت حديث عمر وعمل المسلمين ما ثبت ذلك القدر أما  
الملك فلم يوجد ما يدل على رواه بل وجد في بعض روايات حديث عمر  
ما يدل على بقاءه على ما كان . وهو قوله من شئت حسنت أصلها وتصدقت  
بها فنه طاهر في الصدق ما به مع بقاء الملك وكذلك المعنى المعقول الذي  
تمسك به الجمهور لا يدل إلا على لروم ونقص . وهو تحقيق ظري وحيه .  
هذا ويتصحح مما سبق أنصار رجحان قول عامة العلماء أن لروم الوقف لأن  
الأحاديث والآثار متشابهة على ذلك وقد استمر عن الأئمة من عهد رسول

إلى يومنا عليه وهو جماع عملي لا ينقض شيء من أدلة أبي حنيفة على معارضة  
وقد جرى العمل بالحكم شرعة المصرية على الآخر برأي الجمهور بأعبارهم  
أرجح لأقول في مذهب خفية

## القضاء بشاهد ويمين

اتفق العلماء على أن المدعى إذا أقام شاهدين على دعواه وقبلت شهادتهما  
حكم له بما ادعى . وعلى أنه إذا عجز عن البينة وطالب تخفيف المدعى عليه  
وحلف رفضت دعواه . واحسموا بعد ذلك في فصلين أحدهما إذا أتى المدعى  
عليه أن يحلف هل يحلف المدعى ويقتضى له بكل قول صاحبه عن اليمين .  
ثانيهما إذا أقام المدعى شاهداً وعجز عن الآخر وحلف مع شاهده هل  
يقضى له بشاهده ويمينه .

وموضوع المقارنة هو الفصل الثاني من الخلافين . فذهب إلى عدم  
جواز الحكم بشاهد ويمين زيد بن علي بن الحسين والرهري وسخري وابن  
شركة والامام يحيى وأبو حنيفة وأصحابه . وذهب إلى جواز الحكم بهما  
جماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم منهم الخلفاء الأربعة وابن عباس  
وعمر بن عبد العزيز وشريح والشعبي وفتوة المدينة والأئمة الثلاثة رضي  
الله عنهم .

\*\*\*

استدل أصحاب المذهب الأول بكتاب وأية . أم كتب عدوله  
تعالى . ( واستشهدوا شهادتين من رجالكم من أن يكونا رحيين قرحين وأمرتان  
من رضوان من الشهداء ) وقوله تعالى ( وشهدوا دعوى عدل منكم ) طلب



القرآن اشهد ارجين. ومن عددها على انه درج و اربعين فقول الشاهد  
لواحد و عشرين رادة على المدعي و اربعة على المدعى . وهو لا يجوز  
الا بقرينة و مشهور و ليس في المسئلة واحد منهما .

ثم المسئلة ما رواه مسلم و أحمد بن محمد بن قوله عليه الصلاة والسلام (لو يعطى  
الانس بدعوى لا تدعى ائمة در رحل و أموالهم و لكن ائمة على المدعى  
عليه ) و من قوله (البينة على المدعى و ائمة على من أنكر) و من قوله و لا يثبت  
للمدعى (شاهدك أو عيته)

و الحديث الأول جمع بين ائمة على المدعى . و ائمة على المدعى . و ائمة على المدعى  
أو و حمت اليه لا يمكن جميع أفراد ائمة على المدعى . و كذلك الحديث  
الثاني حمل جميع أفراد البينة على المدعى و جميع أفراد ائمة على المدعى . و تضمن  
مع هذا قسمة و توزيع و القسمة تنبئ شتركة الخصمين فيما وقعت فيه القسمة  
و الحديث الثالث حيز للمدعى بين طرفين لا ثالث لهما ما يثبت أو يبين المدعى  
عليه . و التحجير بين طرفين مع بين يمنع نزولهم و الجمع بينهما

هذه المسئلة روي اخذت عدم حوار حكمهم بشاهد و عيته . و قالوا إن  
الحكام إذا حكموا بينهما لا يثبت حكمه و إذا روي في قض آخر أبطله . قال في  
من التوزيع و شرحه (و إذا روي اليه حكمه قصر . آخر هذه لا صاحب كتابا  
أو ستة مشهورة و إذا روي من ذلك ما و قصي شاهد و عيته المدعى لحاقته  
لحديث المشهور ( البينة على من ادعى و عيته على من أنكر )

و استدلل أصحاب المذهب الثاني بما روي من أن النبي ﷺ قصي بث هذا  
و عيته . و قد ذكر ابن الجوزي عدة من روي هذا الحديث فراد على عشرين  
صحاحاً . و أصبح تلك الطرق حديث بن عباس النبي قال في الشافعي و هذا

الحديث ثبات لا يردده أحد من أهل العلم لو لم يكن فيه غيره مع أن غيره  
مما يشده (وقال المدعي أساده جيد وقل البر في باب أحاديث حسان  
أصحبها حديث بن عباس : وقال ابن عبد البر لا مطلق لأحد في إسلامه  
ومع ما علمت في رواية تمسكه بالشهد ولين قل الرمي : وما رواه  
الشافعي ضعيف رده يحيى بن معين فلا يرضى ما روى : ولأنه يروى بغيره عن  
سميل بن أبي صالح وأنكره سويل فلا يفي حجه عندما ذكره الرازي فضلاً  
عن أن يكون معارفاً للمشاهير ولو سلم صحته حمل أن يكون معناه  
قضى تارة بشاهد يعنى بجمسه وتارة يمين فلا دلالة فيه على الجمع بينهما  
وهذا كما يقال ركب زيد امرس ونس والمراد على التعريف : ثم أنه  
يقضى الجمع ميس فيه دلالة على أنه يمين المدعى : فيجوز أن يكون المراد  
يمين المدعى عليه ونحن نقول به لأن الشاهد هو أحد لا مبرر فوجده كمدونه  
فيرجع إلى يمين المنكر عملاً بالمشاهير اهـ

وكما ضمن الرامي وتول كما ترى في حديث تمسكه بالشهد اليمين طعن  
الآخرون فيما نسبته به الحمية وقائله لا يثبت عدم حوار المدعى  
بالشاهد ويمين لأن حديث التحجير كان في وقعة عجر فيها مدعى من المدعى  
ورضى المدعى عليه باليمين متحوف المدعى وقال (إذا انتصف ولا يلى) وقال  
الرسول ﷺ ليس لك منه إلا ذلك وهو غير موضع النزاع وفي الحديث  
الآخر أن فداء على الشار في ممدأ خصومه وهو أن المدعى أو  
اليمين من المنكر . وهذا لا يجمع حكم يمين المدعى وشهاده إذا سحر عن  
الشاهد الآخر وأن المدعى عليه أن يحب فلا دلالة على من الأحاديث  
المدكوزة - على فرض صحته - على الجمع

وبالضرفية فيه التفرقة بعد أولاً - أن ما طعن به الحنفية على  
أحاديث الجمهور. مردود ما عرفت من شهرتها بين محدثين وأما مروية  
عن جمع عظيم من الصحابة وما قاله الربيعي من إنكار سبيل الحديث الذي  
رواه عنه جماعة فبما أنه لا بأس به أذهبت بعض عقلة والذي بعض  
حديثه قتال لا خطئه وقد ذكره وهذا لا يصح بعد أن ثبت رواية الحديث  
من طرق أخرى حسنة ومضاهي صحيح وزحالة كلهم فقد

ثبت - أن قول الحنفية ( أن أحاديث النقص والشاهد واليمين زيادة  
على الكتاب والزيادة صحيح ) ، على قاعدة لم يطهر التزامهم لها في كثير من  
فروعهم لمذهبية فهي كالكاف المشوكات . ربانة وكمها غير منافية بالأصل  
فصولهم عامة وعامة ما يقف على فرض معارضة الآية وحديث ( شاهدك  
أو يمينه ) لأحاديث ثبت ، شاهد ويمين - وإن كان فرضاً فسد - أن الآية  
والحديث المذكورين يدلان على مفهوم المدد على عدم قبول الشاهد واليمين  
والحكم بمجردهما . وهذا مفهوم المردود عند أكثر أهل الأصول لا يمرض  
المصنوع وهو ما ورد في العمل بشاهد ويمين . على أنه قبل العمل بشهادة  
المرأتين مع الرجوع لمخالفة مفهوم حديث شاهدك أو يمينه . قالوا قدمنا  
على هذا المذهب . . . طوق الآية . . . ونحن قدمنا على ذلك مفهوم مصنوع  
أحاديث أبية . هذا على فرض أن الحكم بمن مفهوم مدد فإن كان لا يعمل  
به أصلاً فالحجة عليه أوضح وأتم .

ولأن تسمية كلام جيد في تروحيه بآية ( و - شهدوا شهدين من  
رجالكم ) نوردناه هنا . به من الفائدة في موضوعنا هذا .

قل : القرآن يهدى كراهة هدى والرجل والمرأتين في طرق الحكم التي يحكم

بها الحكم وإنما ذكر هذين النوعين من بدت في الطرق التي يحفظ بها  
الإنسان حقه - وبعد أن ذكر آية قل - فأمرهم سبحانه بحفظ حقوقهم  
بالكتاب . وأمر من عليه الحق أن يمس الكتاب . فإن لم يكن ممن يصح  
إملاؤه أملي عنه وبه . ثم أمر من به الحق أن يشهد على حقه رجلين فإن  
لم يجد فرح وأمر أن . ثم نهى أشداء المتكلمين بالمشارة عن التحلف عن  
أقمتها بإصليوا بذلك . ثم رخص للمحق تحذير الخصم إلا يكتبوه ثم أمرهم  
بالإشهاد عند البيع . ثم أمرهم إذا كانوا على سفر ولم يجدوا كاتباً أن يستوثقوا  
بالزهن المقبوضة . كل هذه صحيحة . ثم وتعليم وإرشاد . يحفظون به حقوقهم .  
وما تحفظ به الحقوق شيء . وما يحكم به الحكم شيء آخر . فإن طرق الحكم  
أوسع من الشاهدين والرحل والزمين . ون الحكم يحكم . يكون ولا  
ذكر له في القرآن . ون كل الحكم . شاهد ويمنع مما لا كتاب الله  
فالحكم بالكتاب أشد معاملة .

وعن فرض آية واستشهدوا شهيدين حجت إيمان ما يحكم به الأحكام  
فليس فيها ما يدل على منع الحكم بشهد وبمين . فـ كثير آمن لأحكام أخذ  
بها المسلمون ولم ترد في أعظم الكتاب ولكن السنة قد تهم وطست فكات  
شرعية يجب اتباعها كالذي جاء في الكتاب وذلك كبح الوصية للوارث  
ومنع نسكاح المرأة على عمتها وخالتها ومنع التوارث بين المسلم وغيره . وإجابه  
في حل المطلقة ثلاثاً أن تدوق عليه الزوج الثاني كل ذلك وله ظواهر كثيرة  
أخذ به المسلمون من السنة زياده من معنى "الكذب" يقل أحد أنها نسخ  
للكتاب فيجب رفض السنة الواردة به . ولذا ثبت أن الحكم . شاهد وليمين  
كبه الأحكام وردت به سنة وهي ردة عن الكتاب وليس في الكتاب

مأثمة موجب القول به . فقل المأمون إن الأحاديث التي أخذنا بها فيما  
ذكرت من الأحكام أحاديث خرجت عن رتبة الأحاديث إلى درجة الشهرة  
فوجب الأخذ بها ولا كذلك الأحاديث التي وردت في مسألة خلاف .  
قلت لهم ما قول الشوكاني ربه . جواب عن هذا السؤال . إن أحاديث القضاء  
بشاهد وبشهادتين قد رواها سيف وشيرون صحابياً وأوليا ، هو صحيح متفق على  
صحته كما رأيت ذلك في تقدم في شهرة تزيد على هذه الشهرة .

أما تأويلهم قضاء النبي بشاهد وبشهادتين فقد قل فيه ابن العربي : إن هذا  
جهل بالغة لأن المصنفين شذبه في أن يكونا من جهة واحدة لأم  
جهتين متضادتين .

وبعد فقد قال الشوكاني ( جمع ما أورده المأمون من الحكم بشاهد  
وبشهادتين غير متفق في - وفي المصنفين - من به أدى المأمون بالمعارف العلمية وأقل  
نصيب من أنصاف . اهـ

وقال ابن القيم . الحكم قبائمه شهادة النساء وحدهن على الرضاع ولولادة  
وعيوب النساء مع أنه رآه على ما في القرآن . ولم يصح الحديث . صحته  
بشاهد وبشهادتين . وردت في هذا ونحوه . أنه رآه على القرآن . اهـ

## القضاء بشهادة غير المسلمين

لهذه المسألة صورتان . أحدهما شهادة غير المسلمين بعضهم على بعض  
والثانية شهادتهم عن المسلمين . أما المسألة الأولى فذهب فيها مالك ولشافعي  
ومحمد إلى أنها لا تنقل مصداقاً لاعتقادات المسلمين ثم اتفقت ومن ذلك عن طائفة  
من المتقدمين . وذهب الحنفية إلى قبول شهادتهم بعضهم على بعض ولمن

اختلفت منهم كيهودى على نصرانى وعكسه إلا أنهم لم يقبلوا شهادة الحربى على مثله اذا اختلفت دأره . وذهب طائفة إلى قبولها فيما بين أهل الملة الواحدة فلا تقبل شهادة اليهودى على نصرانى ولا عكسه  
وقال ابن القيم فى كتابه الطرق الحكيمة أن ملكا سخر شهادة الصيغ الكافر حتى على المسلم للحاجة .

## الأدلة

استدل المأمون مطلقاً بوجوه ( لأول ) أن الله مدكر الشهود فى كتابه إلا وصمهم بما لا ينطبق على غير المسلمين من ذلك قوله تعالى ( وشهدوا بدوى عدل منكم ) وقوله ( واستشهدوا شهيدين من رجالكم ) لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهود ) وغير المسلم ليس بدوى عدل ولا هو وما ولا من رجال ولا من المرسلين عددا . الثانى أن الله وصمهم كثيراً بالكذب والفسق . ولا شهادة لكاذب ولا فاسق ، وكيف تجوز لهم شهادة وقد سمعت شهادة الرقيق نظراً إلى أن رقب أثر الكفر لدى لم يفارقه ( ثالث ) أن قبول شهادتهم يؤدى إلى إرام الحكم بقضاء بشهادتهم ولا يجوز أن يلزم لمسلم شهادة الكفر ومن هذا لم تقبل شهادته على المسلم بالاجماع وإذا لم يكونوا أهلاً للشهادة على المسلم فليسوا أهلاً للشهادة مطلقاً لأن الأهمية لا تختلف بين شخص وشخص لا ترى أن بعد ما لم يكن أهلاً للشهادة على آخر لم يكن أهلاً للشهادة على مثله ( الرابع ) أن قبول شهادتهم إكراههم ورفع منزلتهم وقدرهم ورذيلة الكفر تحول بينا وبين إكراههم ورفع منزلتهم

وستدل من أجزائها بشرح اتحاد الملة بما رواه المارقطي وابن عدي  
 من حديث أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال لا تخور شهادة مئة على  
 مئة إلا ملة محمد ﷺ ، تخور من غيرهم . وبأن أهل ملة لمو حدة بعضهم  
 إلى على بعض ولا عداوة بينهم ولا بغاء خارت شهادتهم فيما بينهم . ما  
 يحذروا من الذين فيهم من العدو والبغاء مبطع الولاية ويمنع قول شهادة  
 قال تعالى ( وهات اليهود ينصب النصارى على شيء وقت النصارى ليست  
 اليهود على شيء وهم المولى ) وقال ( وأنت يا محمد العدو وبعضه  
 إلى يوم القيامة ) وإذا كان هذا شأنهم فلا تقبل شهادة بعضهم على بعض .  
 واستدل الحنفية ( أولا ) بقوله تعالى ( ومن أهل الكتاب من  
 أن تأمنه بنظر يؤده إليهم ) أحزابهم لأمين على مثل هذا القدر من  
 الميثاق ولا ريب أن أساس الشهادة صفة الأمانة . وقوله تعالى ( والذين  
 صكروا بعضهم أولياء بعض ) ثبت ولاية لبعضهم على بعض وأولية  
 أعلى رتبة من الشهادة وعية لشدة ان تشبه بها . وقد ذكره بوصف بعضهم  
 وإن اختلف مللهم و ( ثانيا ) بأن النبي ﷺ قد حكم بشهادتهم في الحدود .  
 روي مجاهد بن سميعة عن الشعبي عن جابر عن عبد الله رضي الله عنهم أن  
 اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ برحل منهم ومرة ربا فقال لهم رسول  
 الله ﷺ انوني بأربعة منك يشهدون . وقد جاء في القصة أن رسول الله  
 ماتجدون في أمر هذين في التوراة فتألفا فيها إذا شهد مرة منهم أنهم  
 رأوا . رجا . قل ما يملككم أن ترجعوه . هو اذهب بضما فكره . اقتل  
 فدعا رسول الله ﷺ باليهود وشهدوا ورحمها . فقد اعتبر النبي ﷺ شهادتهم  
 م ١٧ - مقارنة

أن الحكم كذا في النوراة ، واعتبر شهادتهم على الفعل وحكم بناء عليها .  
و ( ثالثا ) أنهم يمتثلون فيما بينهم بأنواع المعاملات وتقع بينهم الجبايات  
ولا يحصرهم في المالبس لم يتم بتحاكون اليه فلم تقبل شهادة بعضهم  
على بعض لأدى ذلك إلى تظلمهم وضياع حقوقهم وفي ذلك فساد كبير  
لأقره الشريعة العادلة .

أما عدم قبول شهادة الحربى على الدمي وعلى الحربى إذا كان من دار  
أخرى فلا مقطاع لولاية بينهم ، ولذلك لا يتوارثان . قلوا والدمى من أهل  
داره وهو إلى حال من الحربى فتقبل شهادته عليه وعلى الدمي كالمسلم

• • •

والذى يظهر في هذه المسألة أن شهادة غير المسلمين فيما بينهم كشهادة  
المسلمين فيما بينهم ( أولا ) لما تقدم من أدلة الحفصة و ( ثانيا ) أن الله قد  
أمر بالحكم بينهم إذا تراضوا بينهم بالحكم إما باقرار ولا حاجة فيه إلى  
المرافعة وأما بيئته وهم في المالبس لا تحصرهم بيئته من المسلمين فإذا حضروا  
شهودا مرميين عدمهم واطمأنوا إلى صدقهم ولم تظهر عليهم أمارات  
الكذب وحسب عليه أن يحكم بشهادتهم أحياء للحق وليس الحكم بالسكول  
أو الذين بأقوى من الحكم بالشهادة وأما الآيات التي استدلت بها الماعون فهي  
في الحكم بين المسلمين كما يدل عليه السياق والمخاطب ولا تعرض في شيء  
من الآيات للحكم على غير المسلمين . وأما آية ( والقينا بينهم العداوة والبغضاء  
إلى يوم القيامة ) وآية ( وقالت اليهود الخ ) فمأية ما تدل عليه أن بينهم عداوة  
وقد عرف أنها عداوة دينية لا تمت قبول الشهادة فيما بينهم كالمدة التي بين  
فرق هذه الأمة وقد البستها شيئا واحدا يدور بعضهم بأس بعض



وأما أن الله وصفهم بالكذب والتمسق فهو منظور فيه إلى العقيدة فهم  
يديبون بها سماه الله كذبا وفسقا وليس المراد منها ما يمنع قبول الشهادة فيكم  
مهم صادق إذا حدثت مني إذا وثقني وفي إذا شاهد كيم وهذه أخلاق صالحة  
تحت فيها الأدب كذا وتحذر من صدها . وقد سبقت الآية التي وصفهم  
الله فيها بالأمانة على القصد .

وأما أن العبد لا تقبل شهادته والرق أن الكفر . الخ فهذا لا يلزمنا  
دار جميع القول بقبول شهادة عبيد إذا كان صديقا مرصيا وهو ما تشهد له  
أدلة الباب ويقول الحنفية : أنه قياس مع الماشق لأن عدم قول شهادة العبد  
لأنه ليس من أهل الولاية . ثم غير مسلم وهو أهل للولاية على نفسه .

وأما أن القول بقبول شهادتهم يؤدي إلى إراهم بقضى به مما قضى لهم  
بالحق وبانفساء عد صهور لحجة صدقة . وما ان كفرهم يحول بين وبين  
إكرامهم الذي منه قبول شهادتهم ولا يسلم أن قول لشهادة من الإكرام  
الذي يمنعنا منه كفرهم وإنما هو دفع شر بمصهم عن بعض وسبب لا يصل  
الحقوق لأهلها بقول من يرصوه ولا شئت من هذا من تمام المصالح التي لا غنى  
عنها ، على أن الكفر . يسمع ولاية بمصهم على بعض ولا أن يكون بمصهم  
حكما على بعض فلا يمنع أن يكون بمصهم شاهدا على بعض ولا ندرى ماذا  
يصح القول من قبول شهادتهم إذا لم يكن صاحب الحق منهم شاهد مسلم  
أهل أنهم لا يستطيعون القول بعدم الحكم بينهم ولعلهم يجيزونها في تلك  
الحالة عملا بحق ضرورة على نحو شهادة الطيب الكافر التي أجازها مالك .  
ومعها هو تمام ما نرى في هذه المسألة . ولا تنسى أن ترشدك إلى أن أهل  
الحديث قد وضعوا حديث أبي هريرة الذي استدل به المفسرون بين اتحاد

الملة واختلافها . بأن في روثه صيف وهو عمر بن راشد .

أما المسألة الثانية وهي شهادة غير المسلمين على المسلمين . فمنها مطلقاً أبو حنيفة ومالك والشافعي إلا ما قل عن مالك من جوار شهادة الطيب للضرورة . وأدلتهم لا تخرج عما سبق في المسألة الأولى ويتراد هنا أن الشهادة من باب الولاية ولا ولاية للكافر على المسلم قال الله تعالى ( ولن يحمل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً )

وجورها اختالة في الوصية إذا كان المسلم على عمر ولم يجد غيرهم . قال ابن المدرويه قل شريح والنخعي والأوزاعي وقضى به ابن مسعود وأبو موسى رضي الله عنهما . إلا أن منهم من يرى أن ذلك خاص بأهل الكتاب ومنهم من يرى العموم في جميع غير المسلمين حتى النجوس وعبد الأوثان .

واستدل الخاتبة بقوله تعالى في سورة المائدة ( يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت ) الآية قالوا هذا نص الكتاب وقد قضى به رسول الله ﷺ وأصحابه من بعده وقد صح عن ابن عباس أنه قال : إن قوله . أو آخران من غيركم إن مات وليس عنده أحد من المسلمين فأمر الله عز وجل أن يشهد رجلين من غير المسلمين . وصح عن شريح أنه قال ولا تخور شهادة المشركين على المسلمين إلا في الوصية ولا تخور في وصية إلا أن يكون مسافراً . وعن سميد بن جبير في قوله أو آخران من غيركم أنه قال إذا كان في أرض الشرك فأوصى إلى رجلين من أهل الكتاب فأنهما يحلفان بعد العصر وعن الشعبي : من غيركم . من اليهود والنصارى . وقضى به ابن مسعود في زمن عثمان وقضى به أبو موسى الأشعري في الكوفة

ودرج على ذلك كثير من التابعين وتابعيهم إلى أحمد بن حنبل وغيره من فقهاء أهل الحديث وقد سلك الجمهور في هذه الآية مسالك (أحدها) أن المراد بقوله (أو آخران من غيركم) من غير قبيلكم (ثانيها) أن المراد بالشهادة فيها إيمان الوصي بالله تعالى للورثة لا الشهادة المعروفة.

أما دعوى النسخ فلا تقبل إلا بحجة لا معارض لها ولا سبيل إليها على أنه قد صرح عن عائشة فيما يرويه حبيب بن نسير أنها قالت: هل تقرأ سورة المائدة؟ قلت: نعم. قالت: فإنها آخر سورة نزلت فإوجدتم فيها من حلال فأحلوه وما وجدتم فيها من حرام فحرموه وصرح بأنه لا منسوخ في المائدة كثير من السنف كيف وقد ثبت العمل بمقتضاها بعد الرسول ﷺ وثما تأويل (من غيركم) غير القبيصة فهذا باب أعظم لأن أول الآية خطاب عام لجميع المؤمنين وغيرهم لا يكون إلا من الكفار فصاروا مع الشهادة على الإيمان فهو باطل من وجوه (أولاً) أن المتعارف من كلمة الشهادة في القرآن والسنة إنما هو الشهادة المعروفة فالحل على غيرها خروج للأئمة عن ظاهره لنير دليل (ثانياً) أن اليمين لا يشترط فيها أن تكون من نيين ولا من ذوى عدل ولا تنتقل إلى آخرين من الغير ولا يشترط فيها الضرب في الأرض (ثالثاً) أنه جعل الإيمان في مقاسة الشهادة بقوة (أو يخافوا أن تردوا إيمان بعد إيمانهم) فلا تكون الشهادة الإيمان (رابعاً) أن عمل الرسول في حادثة الرد لم يلا بدع مجالاً للشك في أن الشهادة في الآية هي الشهادة المعروفة. وبهذا وبما في الآية من وجوه ومغاني أخرى لا سبيل إلى حل الشهادة فيها على الإيمان

فلحق أن الآية محكمة وأن حكمها شرع دائم وأن شهادة غير المسلمين جائزة مقبولة في الوصية إذا كان المسلم على سفر ولا يجد أحداً من

المسلمين . وقد قال ابن القيم : قال شيخنا وقول الامام احمد في قبول شهادتهم في هذا الموضوع ، هو ضرورة يقتضى هذا التعميل قبولها في كل ضرورة حضراً أو سفيراً وقد علمت قول مالك في قبول شهادة الطيب لكافر للضرورة وقد نقل في الدر عن الأشعث شهادة غير المسلم قد تقبل عن المسلم طريق التهمة أو الضرورة ومثل الشهادة التهمة بشهادة للمؤمن على ذمى موكله مسلم وللضرورة شهادتهما على ذمى أنه أوصى إلى ذمى واحضر مسلماً عليه حق للميت وشهادة نصرايين أن هذا النصراني إن أتيت فدعى هذا الابن علي مسلم حقا مورثه النصراني وهي المال الأول تقبل الشهادة على أو كل قصد أو على الموكل المسلم صحت وفي الأخير إن قل على لا يضاء في أوله وعلى السب في ثامها ووجهه في الدر أن المسلمين لا يحضرون موت النصارى عادة والوصاية تكون عند الموت عالماً . وسبب ثبوت النسب النكاح والمسلمون لا يحضرون أسكتهم كذلك فهو لم تقبل شهادة النصارى عن المسلم في ذات الإيضاء الذى يؤده على الموت وفي النسب لدى يؤده عن النكاح لأدى ذلك إلى صياح المقتون المتفقة بالإيضاء والنسب فثبتت للضرورة وقال عبد الحليم في حاشيته على الدر وفي هذا إشارة إلى حادثة الفتوى وهي ( ذمية اسم زوجها ثم مات فدعت مهرها عليه بوجه شرعى فثبتت شهادة أهل الذمة ثمرت مهرها عليه بالضرورة عدم حضور المسلمين نكاحهم ولا يخفى أنه مذهب أبى حنيفة وأبى يوسف جوار نكاح المسلم للكتانية بشهادة كبايين وأن الفتوى عليه .

ومن هنا يبين أن مدعى قبول شهادتهم مقرر عند مخالفة والخفية والدية إلا أنهم فسدوا ذلك بالضرورة .

وقد يجد الناظر إذا أمن النظر أولاً في مقتضى إباحة التعامل معهم والاختلاط بهم وحل طعناهم و (ثانياً) في مورد قوله تعالى ( ولن يحمل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ) وأنه غير متصل بسبيل الشهادة وانتمضاء وإنما هو سبيل العزة والقهر والقرب و ( ثالثاً ) في أن المطلوب في الحكم إنما هو البينة التي تكشف الحق وتوضح جاحه وهذا يتمد ظهور الصدق والأمانة في الشاهد لا غير و ( رابعاً ) في الآيات التي عرخت للشاهدين وأما الاستشهاد عند المعاملة وإرشاد لاختيار الأفصل في الاستيفاق وإبست للشهادة عند الحكم - قد يجد الناظر إذا أمن في كل ذلك أنه لا دليل يمنع من قبول شهادة غير المسلمين على المسلمين فيما جرت العادة وقوعه فيما بينهم من معاملات وجنات وأنه لا يشترط في الشاهد أكثر من أن يكون مريضاً بدار عدالة في قوله وهذا لا يمنع أن يكون في غير المسلمين

وإذا وصلت إلى هذه النتيجة وجب عليك أن تتساءل عن السبب في أن جمهور الأئمة ذهب إلى القول بمنع قبول شهادتهم على المسلمين وأعطاك إذا بحثت عرفت أنه من قبيل تحكيم انظروا في الأوقات الخاصة وليس من تحكيم الأدلة والبراهين والله اعلم بما في شرعه من تسامح وحرص على الحقوق والمصالح

## القضاء بالقرائن

اتفق العلماء على أنه لا يسمع للقاضي أن يحكم إلا إذا قامت لديه الحاجة التي تثبت الحق وتفقد أيضاً على أن الإقرار والشهادة واليمين والسكول جميع شرعية يتمدها القاضي في قضائه . ويمول عليها في حكمه . والحكم اختصاراً في الحكم بالقرينة وهي الأمارات التي يفهمها القاضي مقارنة للحق دالة عليه؛

والناظر في كتب الأئمة يرى أنهم مجمعون على لاخذ بالقربة في الجملة.  
ولكنهم يختلفون في تفاصيل القرائن وفي نوع الحق الذي يصح أن  
يعتمد فيه على القربة.

والذي يؤخذ من كتب الحديث أنهم مأمونون بالقرائن في حقوق العباد  
ولا يعملون بها في اقتصاص الحدود وعلى الأول اعتبروا سكوت البكر  
أو ضحكها قربة على لربها. وقيل لها وصلة بصدقة بحضرة المالك مع سكوتها  
إذناً بالقبض. ووضع اليد وتصريف قربة على ثوب المسكية. وقبول التهمة  
ولادة المولود في أيام التهمة المدة قربة على موت المسبب منه. واعتبروا  
علامة الكفر وقالوا إن كانت دالة على الإسلام كان قصه وإن كانت دالة  
على الكفر فيه أحسن وثمة ذلك أكثر من أن نحصى نوده في كتب  
الدعوى وكتاب الحثي. والمدائح وغيرها عبر أنهم أهدروا الاعتماد على  
الأوصاف وقالوا إنه تشابهه فيستدرك ما عرفه الحق كما نجد ذلك في  
الماظفة. حيث قالوا لا مطي إلا من أقام سنة مائة سنة.

وعلى الثاني لم يحكموا بالقصاص على من وجد يده سكين وبجواره  
قتيل. تشعط في دمه لاحتمال أنه قتل منه. وقد وجد ذلك الذي يحتمل  
السكين بجواره مصادفة.

وم يحكموا بأخذ على من وجدت حلي ولا روح له ولا سيد لاحتمال  
إكراهها أو علقها غير الرني ولا علم من يشم منه رائحة الحر أو ثيابها.  
لاحتمال أنه شرها. ولم يعلم أنها خير. ولا كراهه. ولا على من وجد أسروق  
في بيته. لاحتمال أنه وصل إليه عن طريق شرعي أو أن غيره خداه فيه.  
فقد أهدروا القرائن في هذه الأمور للاحتياط الواجب في البقاء

والحدود (ادروا الحدود بالشبهات ما استطعتم).

غير أن ابن العرس قل في كتابه القوا كما "بدرية". والحجة أما البيعة أو لاقرار أو اليمين أو القسمة. أو علم القاضي بما يريد أن يحكم به. أو القرائن الدالة على ما يطب الحكم به دالة واضحة بحيث تصير في حيز المقطوع به وقد قالوا لو طهر لسان من دار ومعه سكين في يده وهو متلوث بدماء سريم الحركة عليه أثر الخوف فدخلوا الدار في ذلك الوقت على الفور فوجدوا بها انساناً مذوحاً لوقتته وهو متصح دمانه ولم يكن في الدار غير ذلك الرجل لدى وجد تلك الصفة له يؤخذ به إذ لا يمتري أحد في أنه قتله. وانقول بأن أحد دعه أو ان أحداً غير ذلك الرجل قتله ثم تسور الحائط فذهب احتمال بعد لا يمت إلى صاحبه البحر. ورد ابن العرس ساداً لم أره لي الآن لمعه. وقال الخير الزملي لا شك ان ما زاده ابن العرس غريب خارج عن الحدة ولا يابني التمويل عليه ما لم يعضده انقل من كتاب يعتمد فلا نعر به. وهكذا أخذ الخفية يردون على ابن العرس زيادة القرائن في طرق الحكم ويقولون انه في من عند نفسه مع أن سوقه حادثة القتل يدل على أنه ناقل لا مبتكر.

وعلى العموم الخفية يرون أنه لا يعمل بالقرائن أصلاً في الحدود والقصاص. وانه لا يعمل بما يثبته منها في حقوق العباد.

ويقرب من مذهب الخفية مذهب الشافعية فانهم عملوا بالقرائن في مواضع كثيرة. قال ابن القيم في أعلام الموقعين الشافعي اعترف القرائن في أكثر من مائة موضع. ثم حكى جملة مسائل مما اعتبر فيه الشافعية القرائن. كبيرهم. غير أنهم اعتمدوا للوث في القسامة موجباً للدية. ولم يروه الخفية

كذلك أما المالكية فقد عملوا بها في الدماء والأموال والحدود وسائر الأحوال .  
جاء في الشرح الكبير . لو رأى المدل المقتول يتشعط في دمه والمتهم  
قربه وعليه آثر دم القتل وشهد المدل بذلك فلوث فيقسم الأولياء معه  
ويستعقون الدم أو الدية في العمد أو الخطأ .

وحاء في قوانين ابن جزى وهو يسد الحجة . أو معرفة العفاص  
والوكاه في اللقطة أو لوث مع القسامة في الدماء .

وقالوا بوجوب الحد على من وجدت منه رائحة الخمر أو تقاياها .  
وعلى الموم فمصنعات المالكية مملوءة بالنص على الأخذ بالقرائن  
وشواهد الأحوال لا فرق عندهم بين الأموال والدماء  
أما الخنابلة فهم أحرص الناس على الأخذ بالسنة وقد ورد فيها كثير  
من الوقوع الشاهدة باعتبار القرائن . فذلك ترى ككتهم أيضا تزخر  
بتعكم القرائن واعتبارها

وقد جاء في أعلام اللومين . يؤخذ بالقرائن وشواهد الأحوال في  
التهم فيقام الحد بالرائحة والقيء كما اتفق عليه الصحابة . ويقام حد الزنى  
بالجبل كما نص عليه عمر . وذهب إليه فقهاء المدينة وحمد في ظاهر مذهبه  
وكذا الصحيح يقام الحد على المنهم بالسرقة إذا وجد المبروق عنده اه  
والخلاصة أن أوسع المذاهب في الأخذ بالقرائن المالكية والخنابلة  
ثم الشافعية ثم الحنفية .

ولعل الحنفية ومن هذا حذوم في تضيق العمل بالقرائن يرون أنها  
تختلف قوة ومنعها وأنها ليست مطردة الدلالة ولا منضبطة فلا يثبت بها  
حكم خصوصا في الدماء والحدود التي تدرى بالشبهة ويجب فيها الاحتياط .



وكثيراً ما تبدو القرائن قاطعة فلا تبيح أن تمن وتضعف حتى يتلاشى أمرها ويظهر الواقع على خلافها.

ولدى يضر أنه لا مطمع في الوصول إلى الحق في الواقع ييقن في كثير الوقائع ولا يتوقف الحكم عليه إلا بعد التأمل أكثر الحقوق من أقوى الحجج الشرعية فيما يرى العلماء الإقرار والشهادة. وقد أرشدنا الحوادث إلى أن كثيراً من الإقرارات ما يقع تحت رغبة أو رهبة ولا يمثل الواقع بحال وثب كثيراً من الشهود يبدو صدقهم ولا يرى عليهم أثر الباطل والزور ثم تفسر الحقيقة عن كذبهم الماضع. وليس ما يعتري القرينة من احتمال الضعف بأكثر ولا بأقوى مما يعتري الشهادة والإقرار ولقد توصل العلماء إلى قرائن قطعية لا مترها شك ولا يقدم عليها في وضوح دلالتها وصدقها إقرار ولا شهادة.

وقد أفاض ابن القيم في كتابه الطرق الحكيمة في هذا المقام، بما لا يدع مجالاً للشك في الأخذ بالقرائن والتعويل عليها قل لا يجوز لحاكم ولا لور رد الحق بعد ما تبين وضهرت أمرته بقول أحد من الناس، والمقصود في البيعة في الشرع اسم لما بين الحق ويظهره، وهي نارة تكون أربعة شهود إلى أن قل وتكون شاهد الحال في الصور التي ذكرناها وغيرها فتقوله عليه الصلاة والسلام البيعة على المدعى - أي عليه أن يظهر ما بين صحة دعواه ماد صدر صدقه بطريق من الطرق حكم له، ثم قل ولم يزل حذاق الحكماء وأولاء يستخرجون الحقوق بالمراسة والأمارات. فإذا ظهرت لم يقدموا عليها شهادة تخالفها ولا إقراراً. وقال الحاكم إذا لم يكن فقيه النفس في الأمارات ودلائل الحال ومعرفة شواهد. وانقراين الحالية والمقالية

أضاع حقوقاً كثيرة على أصحابها وحكم بما يعلم الناس بطلانه  
ثم ذكر وقائع كثيرة حكم فيها القرآن والسنة بمقتضى القرآن وجرى  
عليه عمل الصحابة والتابعين

فمن ذلك قريص يوسف في حادثتي أخوته وامرأة العرين . ومن ذلك  
حكم سليمان بين المرأتين اللتين ادعتا الولد إذ قبل اثنتين بالسكين أشقه  
بينهما نصفين فقالت الصغرى وقد حكم داود للكبرى لا تفعل رحمك الله  
هو ابنها . فقضى به للصغرى معولاً على قرينة الشفقة

وإن من يتبع المأثور عن القصة في جميع المصادر من مواقع الحكم  
بالقرآن لا يرتاب في أن الأخذ بالقرآن والاعتماد عليها في جميع الحقوق  
هو الأصل الذي تدعو إليه الشريعة ويتفق مع غرض الشارع من إقامة  
العدل بين الناس وإصال الحقوق إلى أربابها وإحلال العاد عن الفساد

هذا وقد درجت الدولة العثمانية على الأخذ بالقرآن واشتملت مجلة  
الأحكام المدنية على أمصوص خاصة بها ، مادة ١٧٤١ و ١٧٤٢

وأخذت به محاكمنا الشرعية خفاء في لائحة ترتيب المحاكم الشرعية  
لسنة ١٩٣١ المادة ١٢٣ الأدلة الشرعية هي ما يدل على الحق ويظهره من  
اقرار وشهادة ونكول عن الحلف وقرينة قاطعة

وبعد هذا يتبين لك أن الأخذ بالقرآن في الأحكام ليس من  
مبتكرات القوانين الحديثة وإنما هو شريعة اسلامية جاء بها كتاب الله  
وقررته السنة ودرج عليه حكم المسلمين وقضاةهم في جميع المصو ، وإن  
رمى الشريعة بالقصور أو الجور ناشيء عن الجهل بها وعدم الاطلاع على  
كنوزها ، نعم كان للمحدثين طائفة التنظيم والتنويع ، وكل ما أوردوه من

تقسيم للقرائن موجود بذاته في كتب الفقه الاسلامي لا يفتصه إلا  
الاسماء الجديدة

## الحجر بالسفه والدين

الحجر هو المنع من تفاد التصرفات القولية وقد اتفق العلماء على أنه مشروع  
وعلى أنه قد يكون لحق العير كالحجر على المريض فيها راد على الثالث لحق  
الورثة وعلى العبد والمكاتب لحق السيد وعلى الراهن في الرهن لحق المرتهن  
وعلى المرتد لحق المسلمين وقد يكون لحق نفسه كالحجر على الصبي والمجنون  
واختلفوا بمد ذلك في الحجر بأبواب أخرى بعضها من النوع الأول  
كالحجر بسبب الدين لحق القرماء وبعضها من النوع الثاني كالحجر على  
السفيه . والحجر بهذين السببين هو موضوع المقارنة ولنفرد كلامهما يبحث  
على حدة

## الحجر بالسفه

السفه تبدير المال وتضييعه على خلاف مقتضى الشرع والعقل ولو في  
وجوه الخير والبر

وقد أجمع العلماء على أن الحجر إذا بلغ فيها لا يسلم إليه ماله حتى يؤس  
منه الرشد لقوله تعالى (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً . الآية)  
ولكن أبا حنيفة رحمه الله لم يعتبر حقيقة الرشد بل اعتبر مظهره في تسليم  
المال وقد رها بخمس وعشرين سنة واعتبر غيره حقيقة الرشد وعليه فابو  
حنيفة يسلمه المال إذا بلغ هذه السن ولو لم يرشد وعامة العلماء على أنه لا يسلم

اليه ماله حتى يرشد وهو بنف مائة سنة .  
هذا حكم تسليم المال اليه . أما حكم تصرفات السفينة فاختلفوا فيه  
على أقوال .

فذهب أبو حنيفة الى أنه لا يجبر عليه في تصرف ما . سواء أكان  
مما ينسقد مع الهرل كإطلاق والعناق أم لا كالبيع والإحارة والهبة والصدقة .  
وسواء أكان المقصود فيه المال أم لا .

وذهب الأئمة الثلاثة والساحبان من الحنعية إلى الجهر عليه في الجملة .  
ولكن احتدوا في مدى ذلك الجهر فقال أبو يوسف ومحمد يجبر عليه  
في التصرفات التي تحتل المصحح ولا تصح مع الهرل كالبيع والإجارة  
أما التصرفات التي تصح مع الهرل ولا تحتل المصحح كالسكاح والطلاق  
والعناق والإقرار بالمقومات فلا يجبر عليه فيها .

وقال الأئمة الثلاثة . لا يصح من المحجور عليه لسه بيع ولا شراء  
ولا إعتاق ولا هبة ولا نكاح . من كل تصرف يقصد المال فيه أو يجب به .  
أما طلاقه وخلعه وطهاره فصحيح . فذهب .

وسقتصر هنا على المقارنة بين رأيي من يرى الجهر عليه ومن لا يراه  
تاركين تفصيل القول فيما يتخذ من تصرفاته وما لا يتخذ . وما يؤثر فيه إذن  
الولي وما لا يؤثر . واحتياج الجهر عليه وفدكه عنه الى حكم حكم أو عدم  
احتياجه الى كتب الفقه في المذهب يرجع اليه ان شئت .

## الأدلة

استدل لأبي حنيفة بالكتاب والسنة ودلالة الإجماع ونقول .

أما الكتاب . فعمومات البيع والهبة والاقرار والطهار والبيع . من نحو قوله تعالى (وأحل الله البيع) وقوله (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) وقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم) قالوا . دلت الآيات على مشروعية هذه التصرفات من غير تخصيص . والحجج على بعض المكلفين بنافس المشروعية بالنسبة إليه .

وأما السنة فما روى عن ابن عمر أنه عليه الصلاة والسلام ذكر له رجل يفتن في البيوع فجلس له رسول الله ﷺ الخيار ثلاثاً ولم يحجر عليه . وأما دلالة الاجماع . فهي أن السمية إذا طلق أو أقر على نفسه بالحدود والمقاصص صح طلاقه واقراره إجماعاً . ولو كان مجبوراً عليه لم تصح تصرفه في شيء مما للرب ولأبنته . قالوا وإذا صح تصرفه في النفس وهي الأصل وجب أن يصح تصرفه في المال وهو التبعية بالطريق الأولى .

وأما المنقول . فالسنة عاقل حر محاسب تصرف في خاص حقه على وجه التنفيذ ولم يتصل به حق أحد فوجب أن ينفذ تصرفه كالرشييد . وآية ذلك أن الشارع لم يرفع عنه التكليف ولم يهدر تصرفه فيما يتصل بنفسه فدل ذلك على أن الشارع لا يعامله معاملة المعتوه والصبي وكيف والحجر عليه مع كونه حراً مخاطباً لإهدار لآدميته التي اعتبرها وصى عليها خطاهه وتكليفه . نعم التبذير ضرر ولكن إهدار الآدمية أشد ضرراً منه . ومن أصولهم . أن الضرر الأعلى لا يرتكب لدفع الأدنى . وأما الحجر على المقتي الماجن وهو الذي يعلم الناس الخيل الباطلة كتعليم الارتداد لتين المرأة من زوجها . والمكاري المس . والطبيب الجاهل . فلدفع الضرر العام الذي يصيب

الناس في دينهم وأموالهم وأبدانهم . على أنه كما قل صاحب البدع . ليس  
حجراً شرعياً يمنع تقود الصراف ألا ترى أن التفتي لو أفق بمدا الحرج وأصاب  
جار ولو قبله . وأخطأ لا يجوز . وكذا انطبيب لو باع الأدوية بمدا الحرج  
تفديعه . وإنما هو باحقيقة منع حتى من باب الأمر بالمعروف والنهي عن  
المنكر لا من باب الحرج الشرعي

• • •

واستدل الجمهور بـ . كتاب السنة والمعقول .

أما الكتاب فقولته تعالى من آية المداينة ( فان كان الذي عليه الحق  
سفيهاً أو ضعيفاً أولاً يستطيع أن يمس هو فيمسن عليه ) جعل له ولياً  
فدل على أنه مولى عليه ولا يكون ذلك إلا بعد الحرج عليه .

أما السنة . فارواه الشافعي عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف عن  
هشام بن عروة عن أبيه . وأخرجه أيضاً البيهقي عن عروة قال . اتبع عبد الله  
ابن جعفر يوماً . فقال علي رضي الله عنه . لا تبين عثمان فلا تحرج عيناك  
فأعلم ذلك ابن جعفر الزبير . فقال أنا شريكك في بيتك فأتى عثمان رضي  
الله عنه . وسأله الحرج عليه فقال الزبير أنا شريكه . فقال عثمان : احرج علي  
رجل شريكه الزبير ! — وقد كان عبد الله اشترى أرضاً بمائة وستين ألف  
درهم — دلت القصة على مشروعية الحرج على السفيه . من وجوه ثلاثة  
سؤال على الحرج وعدم اسكار الصحابة عليه في ذلك . وجواب عثمان له  
بأنه لا يحرج على من كان شريكه الزبير . فلو كان غير مشروع لما سألته على  
ولاسكر عليه الاصحاب . ولا كان جواب عثمان ان الحرج غير مشروع .  
ولما احتال الزبير في دفع الحرج عنه شريكه في بيعه .

وحاء في الزماني ن عائشة رضي الله عنها كانت تصدق بما لها حتى روى أنه قال ما ربا عفت سيعما للتصديق شها ما فبمع ذلك عبد الله بن الزبير فقال لأهل بن عائشة ولا حجر عن عيها .

وقد استدل على جواز الحجر عن نفسه برده رضي الله عنه . صدقة الرجل الذي تصدق بأحد ثوبيه كما أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذي وغيره . وورده عتق من أعتق عبداً له عن دبر ولا مال له غيره . وترجم عليه ابجرى . باب من رد ثوبه لنفسه والحيث العقل وإن لم يكن حجر عليه الامام .

أما المقول فهو أن تصرفات شرعاً متصالح المباد وليس من المصلحة أن يمكن ممها من لا يهتدى إلى وجوها الدفعة ويحرر سوء تصرفه على نفسه انصرة والتفهمة ولهذا رأينا شرع يحجر على لصي لأن الصبا مطمة السفه وعدم الاهتداء إلى التمييز بين حار والبار ولا يحجر على من يقرب سفهه أخرى وثوب ولهذا مع انشراح . به من وعده به من الرشد قال تعالى . ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم فيها آياتة فواو مع المال مع قول بنفاد الصرف لا يعيد لأن ما منع من يده ينفه سبانه فكان الحجر عليه أنظر له هذه أدلة امر يقين وقد نصرت كتب احصيه مذهب الامام وأخذت تناقض أدلة ابجرى وورقة قشت حاوات بها أن تصعب من شأنها وأكثرهم محاولة في التخلص من أدلة الجمهور الزماني في كنيته تبين لحقائق والاصر في هذه المسقشات لا يكاد يجد فيها شيئاً ذا نفع أو غناء فحادثة عبد الله بن جعفر لا مدفع لدلائها على مشروعية الحجر ولا يرتاب ناس في أن السفه مضیعة

للعمل وأن حفظ المال من مقاصد الضرورية الشرعية وأن الحجر على السفهاء  
سبيل متعين لذلك لحفظ أموالهم حديث هدار الأدبية فاعتبار معنى  
الشارع على منع السفهاء من أموالهم ولأمرهم بتركها وكسوتهم فيها ولا يبعد أن  
يكون في الحجر عليهم صلاح لهم - ليس إن إر جاعهم عن نفهمهم أما العمومات  
التي ذكرت في الأدب لدلائل لأن حجة ولا تنهض حجة لا يثبت انصوب  
لأن حماة لا يثبت أصل مشروعة هذه التصرفات غير متعرضة إيمان من  
له أهلية تلك التصرفات ولا تنوي إلى مدرسة خصوصاً خاصة التي ردت  
بمنه وقدى الأهلية من مبشرين - وفي حديث متقدم من حبل فلا دلالة فيه  
أيضاً لأنه لم يمنع الأمر من حدّ وجب الحجر وعنه أنه جاء يطالب من  
الذي عليه السلام محضاً من النعمات التي بينهم وبينهم فهداهم عليه السلام إلى  
اشتراط الخيار إذا ما يثبت فقد لا حلا هو خيار ثلاثة أيام وأنهم على  
جوار صداقة وإقراره بالحد والتمسك ولا يسلم منه عدم الحجر عليه في  
التصرفات المالية . لأن المعنى المرجح بالحجر لا يصلح بها ولأن النفس ليست  
مظنة الأسراف والتعريض ولا يلحق بها غيرها .

هذا وقد جرى العمل بما حكى لشرعية ومحاسن الحسية على قول الجمهور  
باعتباره أرجح الأقوال في مذهب أبي حنيفة . قال صاحب التذویر وقولها  
يفتى وصرح بذلك قاصيخان وصاحب المنع اهـ

## الحجر بالدين

حتى لم الإنسان ديون حالة لا يفي سألها وطالب غرماؤه الحجر عليه  
احتجف العلماء فيه . مذهب أبو حنيفة وجماعة من أهل العراق إلى عدم





فأولاً - ولأن في الحجر عليه نكاح المهرمة ، كيلا يعق بهم الضرر بالأفراد  
والسجنه وهو أن يسعه من عقيم فيه كن أن يتزوج منه ثم يتفجع به من حفته  
ولأن البيع واجب عليه لا يحد فيه ولا امتنع قام العاضى مقامه كما في الحب  
والعنة ولا عن الاسلام ولا بد من الشروع الحجر على المريض  
لحق لورثة فأحرى أن تكون المهرمة بحجر عليه لحق المهرمة  
هذه أدلة الربيعين . ويندح قرار من النظر قوة جميع الجمهور وليس  
بمسير مدسقة أدلة الامام في حجر المهرمة مدسقة أدلة في هذا المقام  
وقياس البيع على لا حرمة وتزويج فاس مع ذرق لأن الحر ليس  
بمحل ولأن السكاح . ينشع . لا يحصيل لأموال ووجه ليدون .  
والأتم . واخوانه ذرق . مة مة لا على لكثير من الناس في كثير من  
الاحيان فلا يتناق بها قضاء الواجب انما حقاً للمباد .  
هد وقد من في لا حير على أن التوى هو المصاحين وهو قول  
الجمهور . والله أعلم .

## انقذع المارتهن بالمرهون

جميع المصداق على أن الرهن مشروع الاستيثاق بالدين . واسكنهم  
احتجوا في مدي حد الاستيثاق ورأى الحمية به بالحس الدشم تحت يد  
المرتهن أن يستوفى دونه ورأى الشفعية به بمجرد تصديق الدين بالعين  
المرهونة استيناء مما يبيع وصيرورة مرتهن أولى بالرهن بحيث يقدم على سائر  
المرممة . وعلى حد لأصل فن الحمية ووافقهم الثورى . ليس للراهن أن  
يتفجع بالرهن بوجه من وجوه الاتماع . وليس له أن يتصرف فيه أى





قال: قال رسول الله ﷺ الطهر يركب بنفقته إذا كن مرهونا . ولين  
الدر يشرب نفقته إذا ان مرهونا وعلى الذي يركب ويشرب النفقة .  
جعل نفقة الزهن نفقته وهو عين من الناع وزعم أن المراد به الزهن ينفق  
ويستفم لأن استماع الراهن نفق الملك لا طريق للمنفقة بين النفقة والاستماع  
كما هو نص الحديث . على أنه قد جاء في بعض الروايات إذا كانت الدابة  
مرهونة فعلى الميراثين عليها ومن الدر يشرب وعلى الذي يشرب نفقته .

وقد ناقش الجمهور استدلال الحنفية بهذا الحديث حتى قال ابن عبد البر  
هو الحديث عند جمهور الفقهاء بطلان أصول مجمع عليم وآراءهم لا يخفى  
في صحتها حديث ابن عمر عند يجرى وسيرة لا تخفى . شية امرئ . مير  
أذنه . ولا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب منه . وقالوا إن هذا الحديث  
يخالف القياس من وجهين . تجوز إذا كان مع أمير المالك ميرته والصام  
بالنفقة لا بالقيمة .

قال أبو كنان إن حديث الجمهور يخفى في وسيله وأرسله ورفعاه ورواه  
وذلك بوجوب عدم ثم صه لمعارضه في صحيح يجرى وغيره من حديث  
الطاهر يركب (صح) وقال إن صه بصحة من الأصول اجمع بينها لا ترد إلا  
بمعارض أرحم مما بعد تعدد الجمع . وحدث ابن عمر عام وحديث طاهر  
حاص فيبي أنعام على أحسن ونسخ لا يثبت إلا من نصي ما حر الفاسح  
على وجه يمتد منه الجمع لا بمجرد الاحتمال مع الامكان . على أن الحفالة  
بمؤن بوجوب حديث جمهور طاهر من الميراثين لمعنى أن المراد بالمرهون  
ولكن للميراثين ولاية صرفه في النفقة شوت يده عليه وولايته .

هذا وقد اخضع الحنفية في غير مخلوق والمر كوت هل يجوز للميراثين

أن ينفق عليه ويستفيع به . فظاهر المذهب المنع مطابقا . ونقل حنين عن أحمد  
أن له ذلك في الحيوان لأى غيره . ونقل أبو بكر خداف عن ابن عمر والعمري  
على أنه لا يستفيع من الرهن شيء إلا بحصه الشرع به فإن القياس يقتضى  
الاستفيع شيء منه وقد تركه في المراكوب والمحسوب لأثر رفعها عنه  
بقى على مقتضى القياس .

هذا والظاهر فيما تقدم يتضح له رجحان مذهب احمد في هذه المسألة .  
أما منع الرهن من ذلك فلهذا لا يجوز ابتاع الرهن بشئ من  
الرهن وقد أنه لا يجوز ابتاع الرهن بشئ كما ذهب اليه الحنفية وموثرى  
كل ذلك تعطيلاً للرهن ونقضيه اصل . وقد سنن أبي عليه السلام عن ابي عبد الله المال  
ولا يقتضى الاستبشاق بخمس من مع لا تمنع به من الرهن لأن  
المستأجر يكون باعاً عن الرهن في الآءك والخمس ومنه وفيما ذكرته بنفسيه  
ولا يتنافى عقد الاجارة مع كونه رهناً وهذا يتبين رجحان مذهب  
الجمهور في ابتاع الرهن حتى لا يكون الرهن معطلاً إذا لم يتفق امرأتان .  
والله أعلم .

## اختلاف الدارين في الميراث

امضى العلماء على أن الكافر لا يرث المسلم . وكذلك اتفقوا على أن المسلم لا يرث الكافر ، إلا فيما يروى عن عمر ومعاذ ومعاوية من أنه يرثه . قال صاحب المغنى : وليس بموثوق به عنهم قال محمد قل : ليس بين الناس اختلاف في أن المسلم لا يرث الكافر . والذي غلب عليه العمل وعامة الفقهاء أن اختلاف الذين بالإسلام والكفر يمنع الارث من الجامعين وكذلك

اتفقوا على أن أهل مكة من الكفرة يرث بعضهم من بعض إذ  
اتحدت دارهم

واحدوا في موضعين ، أحدهما إذا اختلفت ملأه ، الثاني إذا اختلفت  
دارهم .

وفي الأول ذهب أبو حنيفة وشاعبي وداود إلى أن الكفر كله ملة  
واحدة يرث بعضهم بعضا وذهب حماد وهو رواية عن مالك إلى أن  
الكفر من مختلف ولا يرث أهل بيتين شتى وادع تفصيل انشؤا في هذا  
منتهين إلى موضع القرعة وهو أن في

ذهب أبو حنيفة إلى أن اختلاف الدارين مانع من التوارث بين كفار  
ويحدربا أولان بين ملة تحب لدار .

جاء في السراجية ومروجهما للسيد الشريف ، والدار إنما تختلف باختلاف  
الملة أي المسكر واحد لا يقطع العصمة في بينهم كأن يكون  
مثلا أحد المسلمين في المدة وله دار ومثمة ولا حر في الترك وله دار ومثمة  
أخرى وانقطع العصمة مما بينهما حتى يستحق كل واحد منهما قتال الآخر  
وإذا حضر رجل من عسكر أحد مدبري رحل من عسكر الآخر قتله فهاتان  
الداران ملة .

ومبين من هذا أن اختلاف الدار لا ينفق ، لا بأمر ثلاث ، خلاف  
الملك ، اختلاف الملة ، انقطاع العصمة ، وأن انقطاع العصمة يكون  
باستحلال كل من الجائشين قتال الآخر .

قالوا ، واختلاف دارين فلا يكون مانعا من التوارث بين المسلمين  
لأن الإسلام جمعهم وهو دواعي التعاون والتناصر ، والاختلاف بين

المسلمين في السنة . واقطع مصدة عريء لا يثبت ثبوت بزول بالثقة لهم  
حول ربة لا سلام ورجوعهم إلى كفة الحق . وذلك لاستقلال الولاية  
الثابتة بالسلام ( وبقانون مسلمة ولاءه )

وراء على مقتضى قوله . ثم رتب من ثبوت الحق وأهل العمل وإن  
احضرت معه وثبت وقوله لا يثبت من في دار لا يتم قرينة الحرب التي  
مات في دار الحرب لأن معنى من ثبوت دار لا يتم والحرب من أهل  
دار الحرب فالداران محددان . وكذلك لا يتوارثان إذا كان الحرب  
قد دخل دار لا يتم ثبوت لزمه . وبذلك كان دار وحيدة حقيقة وهي  
دار لآلهم إلا أن المسلمين في حكم دار الحرب ثم كسب من الرجوع إليها .  
وإلا فهي مخرجة حكم . وكذلك الحرب من دارين . وبين بدخلان دار  
السلام ثم بأهل دارهم لا يتم لآلهم دارهم . وكذلك حكم  
وكذلك من مثل مذهب دارهم ثم دارهم لا يتم لآلهم دارهم لا خلاف  
دارهم .

وذهب جمهور علماء إلى أن دارهم من تمام الميراث  
وعن هذا قالوا يثبت ثبوت الحرب مصدة . ثم إن دارهم  
احتج الحدية في الميراث من قبل رتبة دارهم . والبصرة ولاءه . وهي  
تستعمل باختلاف الدار . ثم رتب دارهم . ودارهم دارهم .  
قال صاحب المعنى وقد علم في هذا كله . وجه من كذب ولائمة .  
وقد اجمهر في دارهم . ثم مذهب دارهم في الميراث مصدق  
تورثهم . وقد يرد تخصيصهم . ولا يجمع ولا يصح فيهم قيس فيجب  
العمل بعموم النص .



هذا والناظر في كلام الخليفة يمين له أنهم لا يريدون من اختلاف الدارين منع من ليرات معيد اختلاف الجنسية الداخلية والانجليزية . ولا مالية والايجانة حتى يكون الحكم بغيره عدم واثرت بين لا يميزي ومرسي واثرت أفراد لا تمسكهم وعاير دونهم في حصص من الجنسية هو ما تدل عليه لأركان ثلاثة هي لابد منها في حين اختلاف دهر ولا ريب أن تحقق هذه الأركان مرهون بحالة الحرب فقط . أما في حالة السلم فليس بين لدول إلا التعاضد وتبادل المصالح وكثيراً ما يكون بين بعضها محاولات ومفاوضات تنص على التصرف واحترام كل منهم حقوق الأخرى وقوانينها . ولا يمكن مع هذا أن يقال أن بين هذه الأمم انقطاع عصمة قسطنطينية والولاية ويصح انوارث لندى تحقق سببه .

ولاشك أن حالة الحرب من الحوادث طارئة وهي تنقض الاساية المشتركة بالسرعة الى تلازمها وانحسارها من ان مبدأ السلم فيست دائما بين الأمم حتى ينط بها حكم اليراث المي على عمره ولعالة الثابتة وقد أنقضى الشارع من هذه الحالة طارئة في بين المسلمين لأن حكم الاسلام عام يرد المسلمين الى حظيرة واحدة . ولكنه لك حاجة الدرس كفاية لي السلام ومرتهم من الحرب وما ينص عليها من امة هدت التي ترتبط بالامم كل هذا يحمل محتاني احاديث لأمة واحدة وهو ما جرد لندى ربه ايده من اول وأفرادها فالأمن سائد وحقوق محفوظة والبدء بحقوقه والاموال معصومة فلا سبي في القول بالمصاع ولا فيه يسمي وسائر حالات حرب بحارمة . أساساً لحكم عام

وإذا علمت أن الشرع برعي العهود والمواثيق الى حد أن قال في شأن

المؤمنين الذين كانوا مقيمين بين الكفار (وان استصروكم في الدين فسيحكم العصر الاعلى قوم بينكم وبينهم ميثاق) لا تردد في أنه لا يرى اختلاف الدار معاً من الميراث في زمن اعتماد الامم جميعاً في شؤونها الاجتماعية والسياسية والتجارية على نصوص المعاهدات وقوانين لدولة العامة والخاصة .

ومن هنا يظهر أن مذهب الجمهور هو الراجح الذي ينبغي أن يكون عليه العمل في الميراث

هذا وقد أخذت لجنة الاحوال الشخصية (امشكلة في سنة ١٩٢٧) للناظر في تعديل قانون الاحوال الشخصية ( بأن اختلاف الدارين غير مانع من الارث فقدحاه في المادة السادسة في مشروعها اختلاف دارين غير مانع من الارث ما لم تكن شريعة الله الذي ينجمه الاجنبي غير المسلم ائمة من اوث الاجنبي . وقد جاء في مذكره التفسيرية ما نصه .

لختلاف الدارين غير مانع من الارث في بين المسلمين بالاتفاق . واختتمت الائمة في أنه مانع من مواقع لارث بالنسبة لغير المسلمين . وذهب الحنفية الى أنه مانع من الارث . وذهب الامامان مالك ومحمد الى أنه غير مانع . فروي الاخذ بهذا الرأي تحقيقاً لتسوية بين المسلمين وغيرهم في هذه الحالة . وقد ذهب بعض الفقهاء الى أنه مانع من الارث . والاحزاب يكون اختلاف الدارين مانعاً من الارث بالنسبة للوارث غير المسلم ات مع لدولة غير اسلامية لا تجوز شريعتها اوث الاجنبي . وظهر أن اختلاف الدارين لا يتحقق بين دارين اسلاميين لأن الاسلام يحكمهما .

ومن الواضح أن اللجنة أخذت بالرأين مع في صورتين مختلفتين في جمهورية ماذا كانت الجدوى الدوائين لا توارث الاجنبي أحد مع أي حقيقة وقما

إذا كانت ورثته أخذت بمذهب الجمهور ، ومن المقرر أن للوالى أن يتخير  
تبعا للمصلحة ما يحكم به قضاة

## الجد مع الاخوة فى الميراث

اتفق علماء على أن الأب يحجب الجد - وعلى أن الجد يقوم مقام  
الأب فى الإرث بالمرض فقط - عند انقراض الوارث المذكور . وباعتصيب  
فقط عند عدم امرار لوارث مصفا . وبهما معا عند انقراض لوارث المؤث  
ونفقوا أيضا على أن الأب والجد يحجبون الاخوة لأم .

وعلى أن الأب يحجب الاخوة لأشقاء والاخوة لأب . واختفوا  
فى أن الجد يقوم معهم مقام الأب ويحجبهم . أولا يقوم مقامه فلا يحجبهم .  
وهذه هى مسألة المارة فذهب أبو بكر السديق وجمهرة من الصحابة  
رسوا ان الله عليهم الى الاول وبه قل أبو حنيفة والمزنى وابن سريج من  
أصحاب الشافعى . وذهب على وابن مسعود وريد بن ثابت الى الثانى ، وهو  
قول مالك والشافعى وأبى يوسف ومحمد . ثم اختلف هؤلاء فى كيفية  
توريثهم على مذهب ترك تفصيلها الى كتب الموارث فارجع اليها لمن شئت  
استدل بمذهب على ومن معه . أولا بقياس الأخ على الابن بجامع  
أن كلا منهما ذكر يعصب اخته فكما لا يحجب الجد الابن كذلك لا يحجب  
الاخوة وثانيا . أن لأب والجد يستويان فى سبب الاستحقاق فان كلا  
منهما يدلى الى الميت بالأب فالجد ابوه والأخ ابنه . وقراءة النوة الثالثة  
للأخ لا تنقص عن قراءة الأوة الثابتة للجد . بل ربما كانت أقوى لأن  
الابن يسقط تعصيب الأب . وإذا ثبت استواءهما فى سبب الاستحقاق

فلا موجب لحجب الجدة الاخوة.

وقد روى عن علي رضي الله عنه أنه مشى الحد في ثوبه الخنة بشجرة  
أنت عصا وتفرق منه غصن فان كلامهم "فدرب الى الآخر منه الى  
الشجرة". وعن زيد أنه مشى وادحرج منه سراق منه جدولان كل  
واحد منهم الى الآخر "فدرب منه الى اودى". والمثال من باب واحد  
يؤيد "لأح شد فرة واحدة من حده فلا يصح أن يحبس الجدة عن  
ميراث أخيه".

واستدل مدعي أنى كرومن معه أولا بقوله (عليه السلام) "حقوا القران  
أهلهما". فأتى (والأولى عصة ذكر) والحد أولى من الآخر من جهة المعنى  
ومن جهة الحكم أم من جهة المعنى فلا تارة التي بين أيدي واحدة قرابة لإيلاء  
وبعضية وليست كذلك فمرة الى بين وبين أخيه. وثان من جهة الحكم  
والجد لا يسقط ما ردهم "عروض لأنه ذو فرض ويستقص الآخر باستعراق  
العروض لأنه عصبه. واجد لا يفضله إلا لأب وأما الاخوة يستقصون  
بالأصل والفرع واجد يرث. عرض وينصيب كالأب وهم لا يرثون إلا  
بالنصيب واجد يسقط أولاد الأم. مع أن أولاد الأم يستقصون ولد  
الأب عند استعراق العروض فلا يستقصهم أحد من أب أولى.

وهذه وجوه أولوية الجد عن الآخر في باب الميراث خاصة. أما  
أولويته عنه في غير باب ميراث وأكثر من أن تحصى. منها أنه لا يقبل  
بقتل ولد ولده والأخ يقبل بنفس أخيه وإن شهادته لولد والده لا تقبل  
وشهادة الآخر لأخيه مقبولة. والله إذا زوج صغير أو الصغيرة لم يكن لهما  
حيار عند البيع بخلاف الآخر. والله لا ولاية للأخ في الفساح مع وجوده



في عمود القرع. وإن الأخ ليس في هذا ولادك وإنه يشارك الميت في أصله. وهذه المشاركة هي توة الأخ لأب الميت. وبنوة إلى هي أقرب من الأبوة هي البنوة المسوية للميت لا المسوية لأبيه. والمتحقق في الأخ هي الثانية لا الأولى. وأبوة جدهم عت مسوية للميت. وبنوة أخ الميت لأبيه لا تنسب إلى الميت بل فكيف تكون أقوى من أبوة الجد المسوية إليه بوجه ما. فظهر أن أقول بأن لأخ بدلي ببنوة وولد بدلي بالأبوة. والأبوة أقوى من الأوة معاصرة. وولد أب والأخ ليس أباً. والجد سب والأخ لاحق والجد مقدم على الأخ. وأما قياس الأخ على لابن ففساده صاهر فيستلزم في عدم حجب أحد الابن ما ذكر حتى يصح الحق الأخ به. أما التمثيل بالشجرة والمصنوعين. وبإحدى والهرين كما جاء ذلك عن علي وريثي سنة عدهما فتمثيل ينسب مع قاعدة القرابة في باب الفرائض لأن المعروف فيم أن التراتبية هي من حسن واحد وإن تعدت أقوى من القرابة المركبة من حسين ولحقرت. ولاشك في قرابة الجد قرابة بسيطة هي قرابة الأوة. وأما قرابة لأخ بقرابة مركبة من توة لأخ وأبوة أب الميت. ومن أجل ذلك قدمت قرابة جد الجد ولم علا على قرابة ابن لأخ وعلى العم لأن القرابة إلى بدلي بها الجد من حسن واحد وهي الأوة والقرابة التي بدلي بها الأخ وبنوه من حسين وهي أبوة الأبوة للميت. ولقوة السبطة في جميع حقائقها قدم لأقصى فيها على من يقدم عليه الأدنى. فقدم بن بن الابن على من يقدم عليه الابن. وبن ابن لأخ على من يقدم عليه الأخ وهكذا.

والتمثيل المذكور يفصلي إلى القول بتمرة المركبة على السبطة وتقديمها

عليها وهو مالا نظير له في باب التعصيب .

قال ابن القيم عاكساً عليهم القضية ( بل النهر الأعلى أولى بالجدول من الجدول الذي اشتق منه وأصل الشجرة أولى بفصلتها من الفصن الآخر . من هذا صنوه ونظيره الذي لا يحتاج إليه . وذلك أصله وحامله الذي يحتاج إليه واحتياجه الشيء إلى أصله أقوى من احتياجه إلى نظيره . فالأصل أولى بالشيء من النظير

هذا . وقد جرت لجنة الأحوال الشخصية في سنة ١٩٣٧ على الأخذ بقول من لا يرى حجب الجسد للأخوة فقد جاء في المادة ١٣ مانعها : يحجب الجسد الصحيح بالأب وعند عدمه نكحون له أحواله المبينة في المادة ١١ غير أنه يخالفه فيما يأتي

أولاً - لا يحجب الأخوة والأخوات لأبوين أو لأب بالجد ويكون ميراثه معهم على لوحه المبين في المواد ١٤ - ١٥ - ١٦ . وأكملت المادة بقية وجوه الخلاف بينه وبين الأب مما لا ينصل بموضوعه . وهالك نص المواد المذكورة مادة ١٤ - للجد مع الأخوة والأخوات لأبوين أو لأب حالتيه الأوتى أن يقاسمهم كأح ان كانوا ذكراً فقط أو ذكوراً وإناثاً أو إناثاً عصبن مع الفرع الوارث من الإناث . الحالة الثانية أن يأخذ الباقي بعد أصحاب الفروض بطريق التعصيب اذا كان مع أخوات لم يعصبن بالذكور أو مع الفرع الوارث من الإناث

مادة ١٥ - اذا كانت المقاسمة أو الأثر بالتعصيب على ما هو مبين في المادة السابقة تحرم الجداً وتقتصر على السدس اعتبر صاحب فرض ورد إلى السدس مادة ١٦ - لا يعتبر في المقاسمة من كان محجوراً عن الأخوة أو الأخوات لأب

وقد جاء في المذكرة التفسيرية ( أنه رؤى الأخذ برأي من قال من فقهاء الصحية والصاحبين والأئمة الثلاثة بتوريث هؤلاء الاخوة مع الجد لظهور المصلحة في الاحد هذا الرأي فكثيرا ما يعجب الشخص حال حياة أبيه فيرثه والده وأولاده ثم يموت أحد هؤلاء الأولاد عن حده وإخوته فيحجب الجد الاخوة ولا يأخذ أحد منهم شيئا مع أن الجد يكون غنيا وقد مات ترك لأولاده جميع ماله في ذلك ما أخذه عن أولاده وذلك يبرر أولاد الجد بجميع ماله ولا يأخذ أولاد أبيه شيئا منه . فكان في الأخذ بعير المذهب المعمول به رعاية لهؤلاء الاخوة الذين لا يبالغون شيئا من تركه جدهم

## توريث ذوى الارحام

وبيت المال

اتفق العلماء على أن أصحاب الفروض المقدرة في كتب الله مقدمون على غيرهم في الميراث وعلى أنه إذا تمى شيء من التركة يكون للعصبات بالترتيب المشروح في كتب الفرائض . واختلفوا فيما إذا لم يكن هناك عصبة فذهب على ومن وافقه إليه أخذ الحنفية إلى أن يبقى يرد على ذوى الفروض النسبية بقدر حقوقهم وإذا لم يوجد من يرد عليه من ذوى الارحام .

وذهب زيد بن ثابت إلى أنه لا رد على ذوى الفروض ولا أرث لذوى الارحام وما يوضع المال عند عدم العصبية في بيت المال وبهذا قل مالك والشافعي إلا أن المزني وابن سريج من الشافعية قالوا بتوريثهم وبه أقوى متأخروهم نظر لفساد بيت المال وبذلك يكون الخلاف في مسائلين . ا رد على ذوى الفروض عد



عده العصاة تورث ذوي الارحام . وموضوع القرنة المائة الثانية .  
استدل من لا يرى تورث ذوي الارحام أولاً . أن نرائض توقيفية  
لا مجال للرأي فيها . وقد بين في آيات الموارث صلب أصحاب النروض  
والمصبات وه يذكر لذوي الارحام شيئاً فلو كان لهم حق في التركة ما تركه  
من جعل لهم حقا فقد زاد على نص . ولزينة على النص لا ثبت بخبر لو اُخذ  
ولا بالقياس . فهو على الأصل وهو عدم الاستحقاق . وحلاصة دليل أن  
الميراث لا يثبت إلا بالنص . ولا نص في ذوي الارحام . و ( ثانياً ) بما أخرجه  
أبو داود والدارقطني وأبو شيبة في " أبي حنيفة قال ( سألت الله عز وجل عن  
ميراث العمة والخال ) . روي أن لا ميراث لهما ) .

قنوا وقد وصيه الحكم والظرفي وروى له الحكم شاهداً مرفوعاً من  
حديث شريك بن عبد الله . قنوا وهذا ما يكن ميراث للعمة والخال من  
ذوي الارحام فلا ميراث ميراثهم إذا قلنا بالعمل ( ثانياً ) أن مصابم العمة  
وابنة الخال إلى أخويهم لا يعمل لهم . فمما في الميراث مع تقوية الأخوين  
لهم فأن أب أولى لأبوين عند امرئهم وقد عهد تقوية الأخ في سائر الابن  
والاخوات من الأب فأن أحد إذا كان معهن ولا يأخذ منقرات  
استدل الحنيفة والحنابلة ( أولاً ) بقوله تعالى في سورة الاحزاب :  
( وأولو الارحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله من المؤمنين والمهاجرين  
إلا أن تعملوا في ولي شيء معروء كن ذلك في الكتاب مسطوراً )

ووجه الاستدلال أن الآية تضمنت عموم أولوية ذوي الارحام بعضهم ببعض  
فشمل جميع الأقارب وفيهم الأقرب الذي ليس بمصعب ولا صاحب فرض  
وكذلك استدلوا بقوله تعالى ( فالرجال نصيب مما ترك الوالدان والأقربون

وللسام نصيب مما ترك لوالدان والافريون ) وهي كما ترى عامة في جميع أنواع القرابات واستدلوا (نايبا) بما رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه عن المقدم ابن معدى كرب عن النبي ﷺ قال ( من ترك مالا فلورثته وأنا وارث من لا وارث له اعقل عنه وارث . والنخل وارث من لا وارث له يعقل عنه ورثته ) وبما رواه أحمد وابن ماجه عن ابى امامة بن سهل ان رجلا رمى رجلا نسهم فقتله وليس له وارث الا حل فكتب في ذلك أبو عبيدة بن الجراح الى عمر فكتب عمر أن النبي ﷺ قال ( الله ورثه مولى من لا مولى له . والنخل وارث من لا وارث له ) رواه الترمذى وحسنه كما رفعه غيره وحسنه وبما رواه الخمسة عن عائشة ان مولى لابي ﷺ خر من عندق نخلة فأتى به النبي ﷺ فقال ( هل له من نسب اورحم ) قالوا لا قال ( اعطوا ميراثه بعض أهل قرنته ) وهو كما ترى عام في الرحم . قال الشوكلى :

ومما يؤيد ثبوت ميراث ذوى الأرحام ما جاء في ميراث ابن الملائنة من جملة ميراثه لورثتها من بعد ما وهم أرحام له لا غير . وقد أخرج البخارى ومسلم والسنائى وأبو داود انه ﷺ قال ابن أخت القوم منهم أو من أنفسهم .

\*\*\*

قال الرازى في الاستدلال بالآية الأولى وأجاب أصحابنا ( بأن قوله وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض محمل في الشيء الذى حصلت فيه الأولوية فلما قال في كتاب الله كل معناه في الحكم الذى بينه الله في كتابه فصارت هذه الأولوية معتبرة في الأحكام التى بينها الله في كتابه وتلك الأحكام ليست إلا ميراث المعصيات فوجب أن يكون المراد من هذا المحمل هو ذلك فقط

فلا يتعدى إلى توريث ذوي الأرحام وفاء في الآلة تدل بالآية الثانية  
(وأجاب أصحابنا عنه من وجهين أحدهما في آخر الآية مسيماً معروفاً  
ثاني نصيباً مقدرًا وبلاجماع ليس لذوي الأرحام نصيب مقدر ثبت أنهم  
ليسوا داحين في هذه الآية . وحلاصة نوحه أنني أن ذوي الأرحام  
لا يدخلون في الأقربين لأن مرادهم الأقرب من جميع الأشياء . وذكر  
لك وجهاً آخر له حاصله أن الحقيقة رأوا أن الفرض ما ثبت بدليل قاطع  
وارث ذوي الأرحام ليس من باب ما عرف يدين قطع « جمع الآلة  
والآية تناوأت التوريث المقروض بدلين قوله ( مفروفاً ) فإهم انقطع بأن  
هذه الآية لا تكون ذوي الأرحام

وقالوا في حديث (أخا وارث من لا ورث له) إن البرق والسيف  
أعلاه بالاضطرار ولم يثبت رومه من طرف صحيح ولو وعى فرض ثبوته  
فهو لنا لا لكم ولهم في ذلك طريق أحدهما أنه على حد قولهم أصغر حبة  
من لا حيلة له ومن المعلوم أن أصغر من حبة فكأنه قد من كان وارثه  
الحال فلا وارث له (تبيينهما) أن الحديث في أن يكون له ورث مباحاً عاماً

\*\*\*

ومناش الفريق المثلث أدلتهم بما يأتي : — قالوا في الدين الأول إن  
إرث ذوي الأرحام مثبت بعموم الكتاب كما ثبت به إرث جمع مصدبت  
واقصي ما في الباب أن قدر ما يحدون لم يذكر ونحن نكتفي بثبات أصل  
الاستحقاق ثم ليس أصلكم مع زيادة على الأصل بحر واحد على فرض  
أن أصل الاستحقاق ثبت به لم يأتى إدرحم وكم من زيادة أسموها بحر  
الواحد ومع قولكم أن المراث لا مدخل للبرق فيه قد اعتمدتم في دليلكم

الثالث عليه ولا فرق بين استعمال القياس في النفي واستعماله في الاثبات على  
أنهم سلكوا في الاثبات طريق القياس فهلا تركتموه في حجب النفي وهما  
سواء . وثم حديث ( لا ميراث لغير ) أي للعمة وإخالة فهو مرسل ولا تقوم  
به الحاجة عندكم وقد صنف العلماء طرق وصيه . وشاهده الذي رواه الحكم  
مرفوعاً فيه الشاركواني وهو متروك . قلوا وعلى فرض صحة فهو حاصل  
بامعة وإخالة ولعمري واقعة عن أن المراد ليس لها ميراث مقدر

والحق أن عمومات القرآن حجة بذهب اثنين وإن احتمال التخصيص  
لأدليل عليه وإن المراد . مسبب في الآية الثانية ما يجب لوارث ويقع  
في يده عند القسمة وهو قد يكون سهماً معيماً كالنصف والربع وقد لا يكون  
كصيب العاصب والرحم والقول أن يرث ذوى الأرحام ليس من باب  
معارف بدليل قاطع باجماع الأئمة ممنوع بل هو مما عرف بدليل قاطع عند  
من أنتم . وليس المراد قطعية الدلائل في اصطلاح الجمعية قطعية على الإطلاق  
وعند كل الناس بل قطعية في نظر المجتهد وإلا لم يكن موضوعه خلافاً للاجتهاد  
كما هو معروف في أصول فقه على أنه ما أئمه تحكيم لأصطلاحات الحديث  
في معاني القرآن ولا يكاد يحد من قوله ( مرفوع ) لا ما يحد من قوله  
( سورة أزلها وفرص ) وقوله ( إن الذي فرض عليك القرآن لرادك  
إلى معاد ) من إيمان وتيسير ولا يكاد يحد من قوله ( في كتب الله ) سوى  
حكم الله وتيسيره الذي طرد من عباده المؤمنين وأوجب به صفة الأرحام  
والوصية الوالدين وذوي القربى وهي على نحو قوله في آخر الآية ( كل  
ذلك في الكتاب مستورا ) وقوله في آخر الحرمات ( كتاب الله عليكم )  
أما حمله على معنى ما أنتم الله لكم في كتابه من الوارث فلا دليل عليه ولا

مرشد اليه ودعوى ان قوله ( وأود الأرحم بعصم أولى بعض ) لمحل  
لا يفهم منه موقع تلك الأولوية خالف قوله بعد ( في كتاب الله ) بيانا لما تقع  
فيه الأولوية من قبل الدعوى اني ليس لها من مسند ترتكر عليه فالآيات  
طاهرة في عموم ما يستمع به القريب من قريبه . أما لأحداث فليس من  
شك ان أحدث الآيات أكثر مرق وصحة من حديث النفي ومشاهير  
ينقض مجموع الاستدلال وكيف اذا اتت بعمومات واضحة في القرآن  
وكيف اذا كان عليه جمهور صحابة رضي الله عنهم

قال الزبيدي ولو لا خوف المصالاة لأوردنا ما حكى عن السلف من  
أفراد الواقعات

هذا وقد اختلف القائلون بسورث دوى الأرحم في كيفية تورثهم .  
وتفصيل ذلك مسوط في كتب القراءات من مرجع إليها ان شئت .  
ولا يعزب عنك ان بيت المال لا يستحق التركة ميراثا واعا توضيح  
فيه لاذ لم يكن وارث لأنه من الأول التي لا يعرف لها مال . والله اعلم .  
هذا ما يميز لنا من السكينة على مبيع المقتنة حسب وضعه الأخير  
وان لم تقصد به إلا ان يكون أمود حال المطالب في كيفية البحث وطريقة  
الموارنة من الآراء المختلفة . وفي راجع أصول التشريع باستخراج الاحكام  
من الأدلة التفصيلية .

ونرجوا أن يهيئ الله لنا من اوقت ما يعيننا على إعادة النظر فيه .  
واخراجة مرة ثانية على وجه يكون أتمع لله . لم وأجدي للطالب . ونسأله  
سبحانه أن يسمع به كما نسمع بأصوله ومراجعه .

# فهرس

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الطلاق بالأعسار	١١٨	المفرقة وشمها	٢
الطلاق بالضرر	١٢٨	أبواب اختلاف الأئمة	٧
الطلاق بالمسبة	١٣١	فرائض الوضوء	٩
الطلاق بالغيب	١٣٢	مسح الرأس	٩
تطبيق الطلاق على شرط	١٣٧	النية	١٥
تعلق الطلاق على الملك	١٣٨	تدايخ	٢٢
حكم التعيق	١٤٣	ترتيب	٢٥
سقة المبتوتة	١٤٩	الموالة	٣٠
حكم المفقود	١٥٦	قراءة يؤتم	٣٢
روء الوقف	١٦٥	قصر الصلاة في السفر	٤٠
القضاء لصاهد وعين	١٧٠	الجمع بين الصلاتين	٥١
القضاء بشهادة غير المسلمين	١٧٥	الرقة في مال الصبي	٦٢
القضاء بالتقراض	١٨٣	ركعة ما يخرج من الأرض	٦٧
الحجر بالسفه والدين	١٨٩	أخراحية	
الحجر بالدين	١٨٩	اعتماد المتكلم مسأله	٧٢
استماع المرتين بالمرهون	١٩٦	المقدار محرم من الرضاع	٨٦
اختلاف المداين والميراث	٢٠٠	امتلاق البدعي	٩٤
الجذع الاخوة في الميراث	٢٠٥	سبي الطلاق وندعيه	٩٥
بورت سوى لارءه وبيت المال	٢١٠	وقوع اطلاق لبدعي	١٠٠











LIBRARY  
OF  
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library



32101 074330869

(NEC)  
KBP283  
.S53  
A368  
1936